موقف ابن القيّم من

الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية

تأليف الدكتور

عواد عبد الله محمّد المعتق

١٤٠٨هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف


مطابع الفرزدق التجارية - الرياض
المعذر ٤٨٢٤٩٨٣ / ٤٨٢٤٨٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى :

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

---

(١) آيه (١٠٤) سورة آل عمران



بسم الله الرحمن الرحيم

ـ المقدمــة ـ

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،،،

فإن أهمية الدراسة لعقيدة السلف سواء بالكتابة أو التحقيق يرجع إلى أهمية العقيدة نفسها وضرورة العمل الجاد في سبيل العودة بالناس إليها خالصة من ضلالات الفرق والمذاهب الباطلة.

وذلك لأمور منها :

١ ـ أنها هي التي استطاعت أن توحد بين القلوب وتجمع الأمة على هدف واحد وتدفع بها لمحاربة الشرك والضلال، ونشر العدل والحق بين الناس. وأصدق دليل على ذلك عصر صدر الإسلام.

٢ ـ ماتميزت به عقيدة السلف من الوضوح؛ إذ أنها تتخذ من نصوص الكتاب والسنة قاعدة لها تنطلق منها في التصور والفهم بعيداً عن شبه المعطلين والمؤولين والمشبهين.

٣ ـ ثم أن في التزام عقيدة السلف اتباع لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وهو سبيل المؤمنين الذين يتلقون كل ماجاء به الرسول ﷺ في إذعان تام دون أن يزيغوا بعقولهم عن هذا الصراط المستقيم.

٤ ـ أنه ليس هناك مايوحد بين صفوف المسلمين ويجمع كلمتهم دون أن تتوزعها الأهواء وتتجاذبها الفرق كالعودة إلى عقيدة السلف.

لما ذكرته فقد كان للسلف ومن سار على نهجم عناية بالعقيدة برزت في جانبين:

الأول : المناظرة لأصحاب الفرق الضالة وإبطال شبهاتهم وكشف حقيقتهم مع التحذير منهم.

الثاني : تأليف الكتب في بيان العقيدة الصحيحة بالإعتماد على الكتاب والسنه وأقوال السلف والأئمة والرد على الفرق المخالفة من شيعة وجهمية ومعتزلة ومرجئة وجبرية وغيرها من الفرق المخالفة للعقيدة الصحيحة (عقيدة أهل السنة والجماعة). كالإمام أحمد في مناظراته للمعتزله،وتأليفه في الرد عليهم مع بيان عقيدة السلف، في كتابيه: السنة، والرد على الزنادقة والجهمية.

خلق

والبخاري في كتابه خلف أفعال العباد.

والدارمي: في رده على المريسي، والرد على الجهميه.

وابن منده: في رده على الجهميه، وابن قدامه في كتابيه.

إثبات العلو، ولمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد وغير هؤلاء كثير.

وقد كان من بين الأعلام الذين كتبوا في هذا المجال وناظروا لإحياء السنه وإماتة البدعة، وردوا على الفرق المخالفة لعقيدة السلف — ابن قيّم الجوزيه رحمه الله، وله مصنفات في هذا كثيرة، يأتي ذكرها — إن شاء الله — عند ذكر مؤلفاته.

هذا: وعندما أردت الكتابه في موضوع له علاقة بالتخصص وقع اختياري على: **موقف هذا الامام — رحمه الله — من الجهميه والمعتزلة والاشاعره والصوفيه،** مع تحقيق كتابه اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهميه.

وقد كان ذلك الإختيار مبنياً على أسباب منها :

الأول: لما كنت في بحث سابق كنت قد إهتممت بموضوع عام وهو موضوع المعتزله وموقف أهل السنة منهم، فآثرت في هذا البحث الإهتمام بموضوع خاص هو بيان عقيدة أهل السنه وتوضيحها بواسطة أحد علمائها الكبار وهو ابن القيم. وذلك ببيان موقفه من الجهميه والمعتزله والأشاعرة والصوفيه — مع — تحقيق كتاب له في الرد على بعض هذه الفرق وهو كتاب إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية — وقد يظن البعض أن الموضوع أصبح تاريخياً، ولكني أرى أنه مازال معاصراً إذا نظرنا إلى أهمية بيان العقيدة الإسلامية التي يجب على المسلمين قاطبة أن يعرفوها بأدلتها وتفصيلاتها.

صحيح أن بعض هذه الفرق قد إنقرظت وأصبحت دراستها أقرب إلى الدراسة التاريخية منها إلى دراسة العقائد ولكن ينبغي أن نلاحظ أن بعض عقائد هذه الفرق ظلت متوارثة في عقول البعض، بل إن بعض هذه الفرق مازال موجوداً في بعض البلدان الإسلامية وخصوصاً عند بعض من لايعرف عقيدة السلف[1]،. وللقضاء على هذه المعتقدات لابد من بيانها مع التحذير منها؛ بأنها من عقائد الفرق المخالفة لعقيدة السلف (عقيدة أهل السنه والجماعة) ليكون أجدى في البعد عنها لأ لا يعتنقها البعض وهو لا يدري.

الثاني : المساهمه في محاربة هذه الفرق كما كان السلف — ومن سار على نهجهم من

---

(١) انظر: قواعد المنهج السلفي د. مصطفى حلمي — مقدمة الطبعة الثالثة — دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ٢ شارع منشا محرم بك — الاسكندرية.

أئمة الإسلام ــ يفعلون ذلك، فنرى بين كل فترة وأخرى العلماء يفضحون آراء هذه الفرق ويفندون شبهات أصحابها ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حيي عن بينة.

الثالث : أن ابن القيم ممن له باع في خدمة العقيدة الإسلامية والذب عن السنة وأهلها في عصره، فكتبه جديرة بالاهتمام.

الرابع : أن كتاب اجماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية قد صار مرجعاً لبعض العلماء في بابه ينقلون عنه ويذكرونه في مؤلفاتهم فرأيت أن أبرزه في صورة صحيحة وسليمة قدر المستطاع.

الخامس: أن هذا الكتاب يعتني بجانب عظيم من جوانب العقيدة الإسلامية ألا وهو توحيد الأسماء والصفات وخصوصاً تقرير علو الله تعالى واستوائه على عرشه، والرد على نفاة ذلك من الجهمية والمعتزلة ومن قال بقولهم، كما أنه يحتوي على نصوصٍ من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والآئمة، وهي بحاجة إلى العناية بها وتحقيقها.

السادس : إن هذا الكتاب طبع وفيه أغلاط كثيرة مما دفعني إلى محاولة تصحيح هذه الأغلاط.

السابع : كما أردت في: تحقيق هذا الكتاب المشاركة في تقديم كتاب كامل في موضوعه من تراثنا الإسلامي يخدم العقيدة الإسلامية التي أمست تتجاذبها الأهواء والبدع والشبه المضلة لنعرف من خلالها طريق السلف الصالح في إثبات العقيدة الصحيحة على منهج يرضاه كل مؤمن ــ إن شاء الله ــ ألا وهو التمسك بما جاء في الكتاب والسنة فإنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

الثامن : أرجو بهذا العمل إن شاء الله ــ أولاً وآخراً ــ وجه الله والدار الآخرة فإن العمل في بيان العقيدة الإسلامية ومحاربة البدع وأهلها وإبراز الكتب التي تخدم تلك العقيدة الصحيحة من الأعمال التي يرجو بها العبد الثواب من الله إذا صلحت نيته.

بعد أن بينت بعض الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع الآن أبين خطة البحث.

خطة البحث :

أما الخطة التي سرت عليها فقد جعلت البحث في جزئين لكل واحد منهما فهارس مستقلة:

الجزء الأول : في بيان موقف ابن القيم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية.

الجزء الثاني : في دراسة وتحقيق اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية.

الجزء الأول : موقف إبن القيم من الجهمية والمعتزلة والاشاعرة والصوفية، وقد جعلته في قسمين قدمت قبلهما بمقدمة عامة بينت فيها أهمية العقيدة وعناية السلف ومن سار على نهجهم بها، ثم بينت أسباب اختيار هذا الموضوع والخطة والمنهج اللذين سرت عليهما وما واجهني من صعوبات أثناء إعداد هذا البحث المتواضع.

القسم الأول : إبن القيم عصره وحياته، وفيه فصلان :

الفصل الأول : عصر ابن القيم ـــ وقد جعلته في ثلاثة مباحث تناولت فيها الحالة السياسية والعلمية والإجتماعية، في عصر ابن القيم وأثرها فيه وفي فكره.

الفصل الثاني : حياته: وجعلته في ست مباحث تناولت فيها:

إسمه، ونسبه، وولادته، وأخلاقه، وطلبه للعلم، وشهادة العلماء له، ومنهجه ومذهبه، وأعماله، ومحنته وصلته بشيخه إبن تيميه، ومدى تأثره به، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ثم وفاته.

القسم الثاني : موقف إبن القيم من: الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، مع بيان رأيه.

وفيه: أربعة فصول قدمت لها بتمهيد في تعريف البدعة، وأقسامها وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

الفصل الأول : موقف ابن القيم من الجهمية. والكلام في هذا الفصل في مبحثين :

المبحث الأول : في الكلام عن الجهمية ومذهبهم.، ورأي أهل السنة فيهم.

المبحث الثاني : موقف ابن القيم من آراء الجهمية. والكلام فيه كما يلي:

أولاً : الأسماء والصفات ـــ عند الجهمية ـــ مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

ثانياً : رأي الجهمية في أفعال العباد مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

ثالثاً : رأي الجهمية في علم الله مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

رابعاً : رأي الجهمية في الإيمان مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

خامساً : قول الجهمية بفناء الجنة والنار مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

الفصل الثاني : موقف ابن القيم من المعتزلة: وفيه تمهيد وخمسة مباحث.

التمهيـــــد : في التعريف بالمعتزلة، ومتى نشأوا؟ وممن إستقوا آرائهم؟! وماهي العوامل التي ساعدت على ظهورهم واشتهارهم؟ وهل هم فرقة أم أكثر؟ مع الإشارة إلى منهجهم وما يجمعون عليه من آراء.

المبحث الأول : التوحيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثاني : العدل عند المعتزلة مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : الوعد والوعيد عند المعتزلة مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : المنزله بين المنزلتين ــ عند المعتزلة ــ مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ عند المعتزلة ــ مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفصل الثالث : موقف إبن القيم من الأشاعرة: وفيه تمهيد وست مباحث.

التمهيـــــد : بالتعريف بالأشاعره وإمامهم وماهي أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنة؟.

المبحث الأول : رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الثاني : رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : قول الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يُطاق مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : نفي الأشاعرة الحسن والقبح الذاتيين مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : قول الأشاعرة بالجوهر الفرد مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث السادس : رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

الفصل الرابع : موقف إبن القيم من الصوفية. وفيه تمهيد وسبعة مباحث :

التمهيـــــد : في التعريف بالتصوف، ومتى نشأ؟ والمراحل التي مر بها، وإتجاهاته.، وأهم الآراء التي قال بها أصحاب الإتجاه البدعي التي لا يُقرها الإسلام.

المبحث الأول : الحلول عند الصوفية مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الثاني : قول الصوفية بوحدة الوجود مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : قول الصوفية بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : تعبدهم بما لم يشرعه الله مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : تحكيمهم للذوق دون العلم مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث السادس : تفرقتهم بين الحقيقة والشريعة مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث السابع : رأي إبن القيم في التصوف، وبم يُدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي.

هذا بالنسبة للخطة العامة للبحث.

أما المنهج الذي سرت عليه أثناء إعداد البحث فهو كما يلي:

أولاً :أُعرِّف بالفرقة من هذه الفرق مع الإشارة إلى تاريخ نشأتها ومن أسّسها وهل هي فرقة أم أكثر، مع عرض آرائهم بإيجاز.

ثانياً :أذكر رأي الفرقة من هذه الفرق من كتبهم إن تيسر وإلا فمن كتب الفرق والملل الناقلة لمذهبهم ولا أكتفي بما نقله ابن القيم عنهم بل أرجع إلى المصادر التي نقل عنها، بعد عرضي لرأيهم: أذكر موقف ابن القيم رحمه الله، ثم أذكر رأيه في المسألة المبحوثة.ـــ وموقفه ورأيه يكونان من كتبه رحمه الله ـــ، قد تعرض بعض الشبهات لهم أعرضها ثم آتي بجواب ابن القيم، أو نقضه لها.

ثالثاً :أُقارن بين رأيه ورأي أهل السنه، وأشير إلى ذلك غالباً، فأقول وهو ماعليه أهل السنه.

رابعاً :أنسب الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور وأخرّج الأحاديث التي تعرض أثناء البحث.

خامساً :إذا عرض علم من الأعلام له أهمية فإنني أترجم له في أوّل ذكر له.

سادساً :قد أنبه على معاني الكلمات إذا دعت الحاجه إلى ذلك.

بعد هذا أحب أن أشير إلى أهم الكتب التي استفدت منها في عرض آراء الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، والصوفية، وموقف ابن القيم، أما الكتب التي إستفدت منها في عرض آراء هذه الفرق ـــ فمنها مايلي:

الفِصَل لابن حزم، الملل والنحل للشهرستاني، الفرق بين الفرق للبغدادي، المقالات لأبي الحسن الأشعري، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار المعتزلي، المحيط بالتكليف

للقاضي عبدالجبار جمع إبن منتويه، المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبدالجبار، المحصول للرازي، الحليه لأبي نعيم، الإبانه لأبي الحسن الأشعري، واللمع له، الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي، التمهيد للباقلاني، المواقف للإيجي، فصوص الحكم لابن عربي تهافت الفلاسفة للغزالي.

أما الكتب التي بينت فيها موقف ابن القيم ورأيه فمنها مايلي:

مدارج السالكين لابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة له، الكافية الشافية له، إعلام الموقعين له، شفاء العليل: له، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: له، عدة الصابرين له.

هذا ولقد بذلت ما استطعت في عرض آراء هذه الفرق وبيان موقف إبن القيم منها — وقد عانيت أثناء ذلك بعض الصعوبات لقلة كتبهم من جانب، وعدم توفر الموجود منها من جانب آخر وفوق ذلك كله دقة كلامهم وكونه في مسائل عقائدية، وكونهم يعتمدون على العقل، إضافة إلى ذلك كونهم أكثر من فرقة.

كما واجهت صعوبات أثناء بيان موقف ابن القيم رحمه الله من هذه الفرق، لكثرة الآراء التي كنت أبحث عن موقف إبن القيم منها.

هذا هو المنهج الذي سرت عليه وبعض الصعوبات التي قابلتني أثناء إعداد البحث.

الجزء الثاني: دراسة وتحقيق: إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية: وفيه مدخل وقسمان:

المدخل: وفيه أشرت إلى أهمية هذا الكتاب، والخطة التي اتبعتها.

القسم الأول: في الدراسة.

القسم الثاني: في التحقيق.

ثم بدأت في تحقيق النص :

وسيأتي بيان هذه الخطة، والمنهج الذي سرت عليه أثناء الدراسة والتحقيق، في الجزء الثاني إن شاء الله.

وقد ختمت كل جزء بملخص باللغة الانجليزية ليتيسر لمن لا يجيد اللغة العربية الاستفادة من الكتاب.

وأخيراً: أسأله تعالى أن يتقبل صوابه ويتجاوز عن خطئه إنه سميع مجيب... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



الجـــزء الأول

في بيان موقف ابن القيم من الجهمية والمعتزلة

والأشاعرة والصوفية ورأيه

القسم الأول

إبن القيم حياتـــه ، وعصـــره

تمهيـد :

لعل من الحق القول بأن العصر ومايسوده من تيارات وأحداث لابد وأن يترك أصداءه في حياة العالم ومناحي فكره، ومن ثم رأينا أن نتحدث عن العصر الذي عاش فيه عالمنا ومفكرنا إبن القيم، لنتبين أهم الأحداث والتيارات التي تميز بها هذا العصر ومدى ماتركته في حياته وفكره، وعلى هذا فإن حديثنا في هذا القسم سوف يشتمل على فصلين :

الفصـل الأول : عصر إبن القيم.

الفصل الثاني : حياتـــه.

الفصـــل الأول
عصـــر ابن القيـــم

تمهيـــد :

سنحاول هنا أن نلقي الضوء على ملامح الحالة السياسية، والعلمية والاجتماعية، في عصر مفكرنا ابن القيم، ونبين مدى أثرها فيه وفي فكره.

المبحث الأول: الحالة السياسية.

لقد وقع في حياة المسلمين ــ قبيل مولد ابن القيم ــ حادثان، كان لهما أكبر الأثر في تنبيه المسلمين من رقدتهم وغفلتهم، وبعث الروح الدينية ــ في قلوبهم ــ من جديد، وهذان الحادثان هما:

١ ــ الحروب الصليبية التي استمرت نحو قرنين من سنة ٤٩٠هـ ــ ٦٩٠هـ.

٢ ــ هجمات التتار على البلاد الإسلامية التي إنتهت بسقوط بغداد وتدمير الشام وتهديد مصر.

أولاً : الحـروب الصليبيـة :

لقد كان سوء الحالة الاقتصادية في أوربا الدافع الأكبر للزحف على البلاد الإسلامية، لاعتقادهم أنها بلاد الذهب وأن نزيلها لايلبث أن يغتني[(١)] وبجانب هذا كانت هناك أسباب أخرى أهمها:

إستنجاد صاحب القسطنطينية بملوك أوربا، وبالبابا ليخلصوه من الضرائب التي فرضها عليه ملوك السلاجقة، وزعم بعض حجاج بيت المقدس أنهم يلاقون أثناء زيارتهم للأماكن المقدسة سوء معاملة، علماً بأن ما زعموه من سوء المعاملة كله كذب وبهتان[(٢)].

لهذه الأسباب إنتهز البابا هذه الشكوى المزعومة فخطب خطبته الشهيرة التي حث فيها ملوك أوروبا على غزو الشرق الإسلامي واشتملت خطبته على ما يلي :

١ ــ تخلص الأراضي المقدسة من الكفر.

٢ ــ تخليص أراضي الإمبراطورية البيزنطية التي إستولى عليها الترك وقتلوا أهلها.

٣ ــ حث الأمراء على توسيع أملاكهم في الشرق الغني بدلاً من تطاحنهم في أراضيهم الفقيرة.

---

(١) انظر ص ٢٩٤ الإسلام والحضارة العربية، وإبن القيم، عصره ومنهجه ص ٢٩.

(٢) انظر ص ٢٩ ــ ٣٠ ابن القيم ــ عصره ومنهجه.

وكان النصارى يأخذون الأخبار على علاتها لذا عظم تأثير خطبة البابا في حماسة الكثير منهم فلبوا دعوته وقاموا بالحملة الصليبية الأولى التي إستولوا فيها على الرها والقدس سنة ٤٩١ هـ، وقتلوا فيها آلاف من المسلمين، فقد لبثوا يقتلون بالقدس اسبوعاً كاملاً حتى بلغ عدد القتلى من المسلمين في المسجد الأقصى مايزيد على سبعين ألف نفس منهم جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم وغنموا مالايقع عليه الإحصاء.

ويرجع نجاح هذه الحملة إلى ضعف المقاومة التي لاقتها، والسبب في ذلك إضطراب النظام في الدولة الإسلامية[1].

لم يهنأ النصاري — ولله الحمد — بهذا النصر فقد هيأ الله للمسلمين حكام أقوياء تمكنوا من إسترداد ما استولى عليه الصليبيون، أمثال زنكي الذي استرد الرها سنة ٥٣٩هـ، وصلاح الدين الأيوبي الذي *ظهر بيت المقدس منهم سنة ٥٨٣هـ وقد عاملهم أحسن معاملة رغم ماحصل منهم من إجرام عند دخولهم. إستمرت الحروب الصليبية، وكانت آخر محاولة بذلها الصليبيون على يد لويس ملك فرنسا عندما جاء إلى دمياط، وقد هُزِم في المنصورة وأُخِذ أسيراً هو ومن معه من الجنود وظل بها إلى أن إفتدي نفسه هو ومن معه، ثم زين له أخوه الذهاب إلى تونس ومنها إلى مصر والشام فهلك في تونس بمرض أصابه، وبذلك إنتهت الحروب الصليبية[2].

*طهّر

ولاشك أن هذه الحروب التي إمتدت من سنة ٤٩٠هـ إلى سنة ٦٩٠هـ قد أثّرت على المسلمين ولكنها خلقت في نفوسهم روح الإستبسال والتضحية كما أكسبتهم سمعة طيبة لدى العالم المسيحي، ونفت كل الأقاويل التي تُفترى عليهم من أنهم وثنيون وحيوانات مفترسة[3].

ثانياً : هجمات التتار على العالم الإسلامي :

لقد جاء التتار من شمال الصين مغيرين على العالم الإسلامي فأخذوا يستولون على البلاد الإسلامية ويقتلون ويخربون حتى وصلوا إلى بغداد فحاصروها حتى سقطت في أيديهم سنة ٦٥٦هـ على يد هولاكو فقتلوا الخليفة المستعصم بالله وأستباحوا دماء العلماء واستمروا في

---

(١) خطط الشام جـ ١ ص ٢٨٢، ابن قيم الجوزيه محمد مسلم غنيمي ص ٣٦، وانظر ص ٣٢ ابن القيم عصره ومنهجه.

(٢) خطط الشام جـ ٢ ص ١٣ — ٢٩ (بتصرف)، الكامل في التاريخ لابن الاثير حوادث سنة ٥٨٣هـ.

(٣) انظر ص ٣٥ ابن القيم عصره ومنهجه.

القتل والتدمير وإحراق الكتب ورميها في النهر حتى أصبحت بغداد أثراً بعد عين فقد بلغ القتلى ألف وثمانمائة ألف وكسرا[(١)]، ولم تقف أطماعهم عند هذا الحد فلقد كان لانتصارهم واستيلائهم على بغداد الأثر الخطير في نفوسهم بصفة عامة، والأثر الأكبر في نفس هولاكو بصفة خاصة إذْ إمتدت أنظاره إلى الشام وما وراءها[(٢)] لذا رأينٰه زحف إلى الشام وأمعن في علمائها وشيوخها تقتيلاً فحل الدمار فيها كما حل في بغداد.

ولم يقفوا إلا بعد أن خذلهم الله بهزيمتهم في موقعة «عين جالوت» على يد المماليك بقيادة الملك المظفر قطز[(٣)(٤)] وكانت هذه الهزيمة كافية للقضاء عليهم نهائياً غير أن حالة الضعف التي كانت تعانيها البلاد الإسلامية نتيجة النزاع على السلطة قد شجعتهم على المعاوده، فعادوا إلى حرب المسلمين وكان آخر موقعة معهم حين التقت جيوشهم بقيادة غازان مع جيوش المسلمين بقيادة السلطان الناصر محمد[(٥)] بن قلاوون ومعه الخليفة في موقعة مرج الصفر سنة ٧٠٢هـ، على مقربة من حمص فهُزم التتار فيها شر هزيمة، ولم تقم لهم قائمة بعد ذلك[(٦)].

هذه الحوادث غيرت مجرى التاريخ وأيقظت العالم الإسلامي من سباته العميق، وعلم المسلمون بل وأيقنوا أن الذي أطمع عدوهم وأوقع بهم هذه الكوارث إنما هو إسلام أمرهم إلى الحكام دون مناقشتهم فيما يأتون، ويدعون، ومن يراجع كتب التاريخ في ذلك العصر يجد مواقف مشرفة وقفها العلماء أمام الحكام[(٧)]. ومن أمثلة ذلك: ماروي أن الظاهر[(٨)] بيبرس ظلم

---

(١) النجوم الزاهره جـ ٧ ص ٥٠ ـــ الطبعة الأولى ـــ مطبعة دار الكتب المصرية، الإسلام والحضارة العربية جـ ١ ص ٣٢٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠م.

(٢) الكامل في التاريخ لابن الاثير جـ ١٢ ص ١٤٧، تاريخ مختصر الدول لابن العبري ١٩٧، وانظر الأمثال ص ١٢٠.

(٣) النجوم الزاهرة جـ ٧ ص ٧٧.

(٤) هو قطز بن عبد الله العزي، سيف الدين ثالث ملوك الترك المماليك بمصر والشام توفى سنة ٦٥٨هـ وهو في طريق عودته من الشام إلى مصر قتله أتابك عسكره بيبرس. انظر الأعلام جـ ٥ ص ٢٠١.

(٥) محمد بن قلاوون بن عبد الله الصالحي (أبو الفتح) من كبار ملوك الدولة القلاونيه. له آثار عمرانية ضخمة وتاريخ حافل بجلائل الأعمال ولد سنة ٦٨٤هـ وتوفي سنة ٧٤١هـ.
انظر الأعلام جـ ٧ ص ١١.

(٦) النجوم الزاهرة جـ ٨ ص ١٦٠.

(٧) انظر الأمثال في القرآن ص ١١٨، وابن القيم عصره ومنهجه ص ٣٨ ـــ ٣٩.

(٨) هو بيبرس العلائي البندقداري الصالحي ركن الدولة الملك الظاهر: صاحب الفتوحات والأخبار والآثار ولد سنه ٦٢٥ هـ وتوفي سنة ٦٧٦ هـ في دمشق ودفن بها. انظر الأعلام جـ ٢ ص ٧٩.

أهل الشام وأفتاه جماعة بما يوافق هواه فقام الشيخ محيي الدين[1] النووي في وجهه وأنكر عليه وقال: أفتوك بالباطل[2]. وقد وقف الشيخ عزالدين[3] بن عبدالسلام رحمه الله من المماليك مواقف مثل هذه وأكبر[4].

وهذه الحرية في معالجة الأمور تجاوزت دائرة الأمور السياسية إلى الحرية الفكرية التي ظهر أثرها في الأبحاث العلمية، ولعل هذا يفسر ذلك الإتجاه الذي سار عليه إبن تيميه وإبن القيم من حرية في البحث العلمي[5].

المبحث الثاني : الحالة العلمية.

لقد عرف المماليك ما للعلم من قيمة، فعملوا على تشجيع العلوم وقربوا العلماء، وأجزلوا لهم العطاء، إذ أنهم رؤا أن خير مايضمن لهم البقاء هو تشجيع العلوم والظهور أمام المسلمين بمظهر حماة الإسلام المدافعين عنه، علماً وعملاً.

وقد إستجاب العلماء لهذا التشجيع فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبه التي قضت على التراث العلمي يوم سقوط بغداد.

وقد كانت دور التعليم موزعة على المساجد، والمدارس، والخوانق، والربط، فمن المساجد مسجد عمرو بن العاص، وجامع إبن طولون، والجامع الأزهر، وجامع الحاكم.

ومن المدارس :

(١) **المدرسة الصلاحية**: ويقال لها الناصرية أسسها السلطان الناصر صلاح الدين بن أيوب سنة ٥٧٢هـ[6].

---

(١) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا، محيي الدين: علامة الفقه والحديث ولد في نوا (من قرى حوران بسوريه) وإليها نسبته ــ سنة ٦٣١هـ وتوفي بها سنة ٦٧٦هـ له مؤلفات منها: تهذيب الأسماء واللغات، ومنهاج الطالبين.
انظر الأعلام جـ ٨ ص ١٤٩.

(٢) حسن المحاضرة جـ ٢ ص ٦٦.

(٣) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي، الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعي بلغ رتبه الاجتهاد ولد في دمشق سنة ٥٧٧هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ.
انظر طبقات السبكي جـ ٥ ص ٨٠ ــ ١٠٧. الأعلام جـ ٤ ص ٢١.

(٤) انظر طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ص ٨٤ ــ ٨٥ المطبعة الحسينيه.

(٥) انظر ابن القيم عصره ومنهجه ص ٣٩ ــ ٤٠، وابن قيم الجوزية وجهوده في الدرس اللغوي د. طاهر سليمان حمودة ص ٢٩ ــ ٣١، دار الجامعات المصرية.

(٦) حسن المحاضره للسيوطي جـ ٢ ص ١٤٠ ــ ١٤١، الخطط للمقريزي جـ ٤ ص ١٩٣.

(٢) **المدرسة الكاملية**: كانت دار حديث وتمت سنة ٦٣١هـ[١].

(٣) **المدرسة الظاهرية**: تنسب إلى الظاهر بيبرس فتحت سنة ٦٦٢هـ[٢].

(٤، ٥) **المدرسة المنصورية**: والقبه المنصورية. تنسبان إلى الملك المنصور قلاوون[٣].

(٦) **المدرسة الناصرية**: أمر بإنشائها السلطان العادل زين الدين[٤] كتبغاء ولكنه خلع وعاد السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون إلى ملك مصر فأمر بإتمامها فتمت سنة ٧٠٣هـ[٥]. هذه المدارس كانت في مصر.

وفي الشام كانت هناك المدرسة الظاهرية في دمشق بناها الملك الظاهر سنة ٦٧٠هـ[٦]. والمدرسة العادلية: داخل دمشق تجاه الظاهرية أمر ببناءها نور الدين محمود بن زنكي، وأول ما أفتتحت للتدريس سنة ٦١٩هـ[٧]. وأما الخوانق والربط فالمراد بها بيوت الصوفية التي يجتمعون بها للعبادة ويشرف عليها العلماء الذين يشون التعليم وسط من يأوون إليها وقد كانت في عهد المماليك من دور التعليم[٨].

ورغم هذه النهضة العلمية فإن المجتمع قد استولت عليه عدة أوهام،وأحاطت به جملة معتقدات لاتتفق ومذهب السلف، وذلك بسبب البطش والجبروت والقلاقل التي سبقت حياة ابن القيم. فالصوفية قد انتشرت بطرقها بل وأصبحت لها مكانة في المجتمع ودليل ذلك اعتبار الخوانق والربط من دور التعليم. كذلك المؤولة قد إنتشروا من جهمية ومعتزلة وأشاعرة ورافضه وغيرهم من الفرق المخالفة لأهل السنة. ولذا رأينا معظم مؤلفاته رد على هذه الفرق وبيان للحق في المسائل التي خاضوا فيها،كما سيأتي بيانه،عند بيان موقفه من البدع. ومما يؤيد ما ذكرته ما حصل له من الإهانه والسجن عندما جهر بكلمة الحق محاولاً رد الخلف إلى طريق السلف[٩].

---

(١) حسن المحاضره للسيوطي جـ ٢ ص ١٤٢.

(٢) الخطط المقريزية للمقريزي جـ ٤ ص ٢١٦ — ٢١٨ مطبعة النيل.

(٣) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ٢١٨ — ٢١٩.

(٤) هو كتبغا بن عبد الله المنصوري زين الدين، الملقب بالملك العادل، من ملوك المماليك البحرية. في مصر والشام ولد سنة ٦٣٩هـ وتوفى سنة ٧٠٢هـ — انظر الأعلام جـ ٥ ص ٢١٩.

(٥) الخطط المقريزية جـ ٤ ص ٢٢٢.

(٦) الدارس في تاريخ المدارس جـ ١ ص ٣٥٩.

(٧) الدارس في تاريخ المدارس جـ ١ ص ٣٥٩ — ٣٦٢.

(٨) انظر الخطط المقريزية جـ ٤ ص ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٩٣ — ٢٩٤، ٢٩٦.

(٩) انظر: إغاثة اللهفان جـ ٢ ص ١١٦، ١٦٢، ٢٩٤.

وإبن القيم من آثاره العلمية أحمد محمود البقري — ص٤٩ — ٥١، ١٢٩ — ١٣١ ،١٦ — ١٦٦.

وإبن القيم حياته وآثاره بكر عبد الله أبو زيد ص ٤٣.

المبحث الثالث : الحالة الاجتماعية :

كان الناس في ذلك العصر طبقات ثلاث الحكام، والعلماء، الشعب.

الحكام: وهم طبقة من المماليك أرضت نزعتها إلى التسلط فاستولت على ملك مصر والشام واستغلت نفوذها فتمتعت بموارد البلاد.

العلماء: وهؤلاء يعتمدون في حياتهم على الله تعالى ثم على الوظائف المسندة إليهم. فهم في حالة فقر وحاجة إلى الحكام ــ ومع هذا فلم تدفعهم هذه الحاجة إلى الخضوع والإستكانة بل رأينا كثير منهم يصمدون أمام طغيان السلاطين، فكانت لهم هيبة في نفوسهم، ومن هؤلاء مثلاً الشيخ: عزالدين بن عبدالسلام الذي لما مات قال الظاهر بيبرس: ما أستقر ملكي إلا الآن. بعد هذه الطبقة تأتي طبقة الشعب التي لاقت العنت لسوء الحالة الاقتصادية[1].

مما سبق عرضه يتبين أن ابن القيم ولد في عصر ساده الاضطراب الداخلي، والصراع الخارجي، نتيجة الحروب الصليبية، وهجمات التتار، والتنازع على السلطة، ومهما يكن فلقد كان لهذا أثره في يقظة العالم الإسلامي وتحرره فكرياً وازدهار العلوم المختلفة.

وكان لذلك التحرر الفكري، وذلك الإزدهار أثر في سلامة منهجه، وسلوكه مسلكاً سوياً بعيداً عن الخرافات والبدع، وجهره بالحق، وجرءته في محاربة الباطل أيّاً كان صاحبه كما سنرى.

---

(١) انظر: حسن المحاضرة للسيوطي جـ ٢ ص ٦٧، وابن القيم عصره ومنهجه ص ٦٣ ــ ٦٥.

الفصــل الثانــي
حيــاتــــــه

تمهيــد :

سيتناول الكلام هنا — إن شاء الله —: إسمه، ونسبه، وولادته، وأخلاقه، وطلبه للعلم، وشهادة العلماء له، ومنهجه، ومذهبه، وأعماله، ومحنته، وصلته بابن تيمية ومدى تأثره به، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ثم وفاته.

المبحث الأول : إسمه ونسبه وولادته وأخلاقه :

أولاً : إسمه ونسبه :

هو أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي زين الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بإبن قيم الجوزيه، ولقد سُمي بالزرعي نسبة إلى قرية إسمها «زرع» في حوران يطلق عليها الآن «أزرع» وسمي بالدمشقي نسبه إلى دمشق[(١)]، واشتهر بابن قيّم الجوزيه لأن أبوه كان قيّماً على مدرسة الجوزيه[(٢)].

ثانياً : ولادتــه :

ولد في ٧ صفر سنة ٦٩١هـ على القول الصحيح في دمشق[(٣)].

ثالثاً : أخلاقــه :

لقد أجمع من ترجم له على أنه كان حسن الخلق لطيف المعاشرة طيب السريرة عالي الهمه ثابت الجنان واسع الأفق معدوداً من الأكابر في السمت والصلاح والعلم والفضائل والتهجد والتعبد، يقول **ابن كثير** «وكان حسن القراءة والخلق كثير التودد لايحسد أحدا ولا يؤذيه ولا يستعيبه ولا يحقد عليه، وبالجملة كان قليل النظير في مجموعة أموره وأحواله والغالب عليه الخير والأخلاق الفاضلة»[(٤)].

---

(١) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٧، ذيل العبر للذهبي جـ ٥ ص ٢٨٢ البداية والنهاية لابن كثير جـ ٤ ص ٢٠٢.

(٢) وهي مدرسة بسوق القمح في دمشق تنسب إلى منشئها محيي الدين الحافظ أبو الفرج بن الجوزي الحنبلي المتوفى في بغداد سنة ٥٩٧هـ، ولقد صارت محكمة سنة ١٣٢٧هـ ثم إقفلت حتى فتحتها جمعية الإسعاف الخيري وجعلت منها مدرسة لتعليم الأطفال حتى إحترقت بعد ذلك في الثورة الفرنسية. انظر تاريخ أدب اللغة العربية جـ ٣ ص ٩٩، البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٩٥، روضة المحبين المقدمة.

(٣) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠، دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ ص ٢٦٨.

(٤) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٥٠ وانظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ٣٤.

المبحث الثاني : طلبه للعلم وشهادة العلماء له ومنهجه ومذهبه :

أولاً : طلبه للعلم ورحلته لأجل ذلك :

لقد ابتدأ ابن القيم في طلب العلم وهو في سن السابعة ودليل ذلك المقارنة بين تاريخ ولادته سنة ٦٩١هـ وتاريخ وفاة أحد شيوخه الذين أخذ عنهم، وهو: الشهاب العابر[١]، المتوفى سنة ٦٩٧هـ، وعلى هذا فيكون بدء بالسماع وهو في السابعة وهذا يدل على مدى ذكائه ونبوغه ولذا فقد برع في علوم كثيرة: كالتوحيد، وعلم الكلام والتفسير، والحديث، والفقه وأصوله، والفرائض، واللغة، وغيرها.. ولحرصه على طلب العلم فقد إنتقل فترة من الزمن إلى القاهرة لطلبه[٢].

ثانياً : شهادة العلماء له :

لقد شهد العلماء له بالفضل والتقدم وخدمة العلم والورع. يقول برهان الدين[٣] الزرعي «ماتحت أديم السماء أوسع علماً منه، دَرّس بالصدرية...... وكتب بخطه مالايوصف كثرة[٤]» وقال ابن حجر «كان جرىء الجنان واسع العلم......»[٥].

وقال ابن رجب ــ مبيّناً مدى زهده وورعه ــ «وكان ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى.... وحج مرات كثيرة وجاور بمكة المكرمة وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمر يتعجب منه»[٦] وقال ابن كثير في البداية والنهاية[٧] مثل ذلك.

ثالثاً : منهجه ومذهبه :

أمّا منهجه فهو منهج السلف تقديم النقل على العقل، وقد تأثر بشيخه ابن تيمية في قوله بتوافق العقل والنقل. وأما مذهبه فهو في العقيدة: على مذهب أهل السنة والجماعة. وفي الفقه: على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لـكن حظه منه الإتباع لما أيده الدليل ونبذ التعصب، ودليل ذلك محاربته التقليد، وتنديده بالمقلدة[٨].

(١) يأتي التعريف به عند ذكر شيوخه إن شاء الله.

(٢) انظر ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨، البداية والنهاية جـ ٤ ص ٢٠٢ إغاثة اللهفان جـ ١ ص ١٧ وانظر ابن قيم الجوزية ص ٢٧ ــ ٢٩، ٣٢ ــ ٣٣.

(٣) لعله ابنه إبراهيم العلامة الفقيه، وسيأتي التعريف به ــ إن شاء الله ــ عند ذكر تلاميذه.

(٤) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٩.

(٥) الدرر الكامنة جـ ٣ ص ٤٠٠.

(٦) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨ ــ ٤٤٩.

(٧) جـ ١٤ ص ٢٠٢.

(٨) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٢٢٢، التصوف والإتجاه السلفي في العصر الحديث د. مصطفى حلمي ص ٨٣ ــ ٨٤، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ٤٤ ــ ٤٥.

المبحث الثالث : أعماله ومحنته :

أولاً : أعمالـه :

لم تخرج أعماله التي سَجّلها التاريخ عن محيط العلم وخدمته ويمكن إيجازها فيما يلي :

١ ــ الإمامة بالجوزيه وهي مدرسة أنشأها ابن الجوزي رحمه الله.

٢ ــ التدريس بالصدرية[١]، وأماكن أخر.

٣ ــ التصدي للفتوى والمناظرة.

٤ ــ التأليف[٢].

ثانياً : محنتـه :

لقد أوذي ابن القيم كثيراً، فقد حبس مع شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله في القلعة منفرداً عنه بعد أن أُهين، وطيف به على جمل مضروباً بالدره، والسبب في ذلك: إنكاره شد الرحيل لزيادة قبر الخليل، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة شيخ الإسلام إبن تيمية رحمه الله[٣]. كذلك جرت له محنة مع القضاة بسبب إفتاؤه بجواز المسابقة على الخيل بدون محلل. فقد طلبه السبكي وأنكر عليه حتى رجع عما كان يفتي به[٤].

المبحث الرابع : صلته بشيخه ومدى تأثره به :

لقد تتلمذ إبن القيم على كثير من علماء الشام، ومن العلماء الذين اتخذهم مثلاً أعلى له، وترك أثراً في نفسه: ابن تيمية، مجدّد المدرسة السلفية، بما أتاه الله من المواهب النادرة، والتفنن في علوم الإسلام، فقد التقى به سنة ٧١٢هـ وهي السنة التي عاد فيها شيخ الإسلام إبن تيميّة من مصر إلى دمشق، واستمر اللقاء بينهما إلى سنة ٧٢٨هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن تيميه رحمه الله (أي لمدة سبعة عشر عاماً) ومعلوم وقوف ابن تيميه ضد التقاليد والطائفية والمذاهب الكلامية، والتخبطات العقائدية، وحرصه على الرجوع بالأمة الاسلامية إلى ما كان عليه السلف الصالح، ورد النزاع في ذلك إلى الله ورسوله ﷺ، كل هذا لابد أن يكون له في نفوس المتعلمين الأثر الكبير، وابن القيم يعيش في مرحلة طلب العلم ولديه من الهمه والعلم

---

(١) الصدريه: نسبة إلى واقفها صدر الدين أسعد بن عثمان بن المنجا المتوفي: سنة ٦٥٧هـ. ابن قيم الجوزيه ص ٣٩ (الحاشية).

(٢) انظر البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨ ــ ٤٤٩، العبر للذهبي جـ ٥ ص ٢٨٢، الدرر الكامنه جـ ٤ ص ٢٢.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٤ ص ٤٤٨.

(٤) الدرر الكامنة لابن حجر جـ ٤ ص ٢٣، وانظر المنار المنيف ص ٥٧ ــ ٥٨.

والذكاء ما يوجهه إلى الطريق السوي[1].

لذا فقد تأثر ابن القيم كسائر المتعلمين عند ملازمة شيوخهم، ومما يدل على تأثره به ما يلي:

١ — إقراره هو بنفسه أنه كان قد وقع في بعض المهالك كتأويل الصفات حتى أتاح الله له من أزال عنه تلك الأوهام، وأخذ بيده إلى الطريق السوي، وهو شيخ الإسلام ابن تيميه رحمه الله فقد ذكر في نونيته بعض ما يقوله الأشاعرة وغيرهم في الصفات من التأويلات ثم عقّب ذلك بإعلانه أنه قد وقع في ذلك لولا أن هيأ الله له شيخ الإسلام فأخذ بيده إلى طريق الحق والسلامة حيث قال:

ياقوم والله العظيم نصيحة ... من مشفق وأخ لكم معوان
جربت هذا كله ووقعت في ... تلك الشباك وكنت ذا طيران
حتى أتاح لي الإلٰه بفضله ... من ليس تجزيه يدي ولساني
فتى أتى من أرض حران فيا ... أهلاً بمن قد جاء من حران
فالله يجزيه الذي هو أهله ... من جنة المأوى مع الرضوان
اخذت يداه يداي وسار فلم يرم ... حتى أراني مطلع الإيمان[2]

٢ — ذكره لنصائح وتوجيهات شيخ الإسلام إبن تيميه له على سبيل الإستشهاد والإعتراف بإستفادته منها، مثل قوله: (وقال لي شيخ الإسلام رضي الله عنه — وقد جعلت أورد عليه إيراداً بعد إيراد — لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل الاسفنجة فينشر بها فلا ينضح إلا بها ولكن إجعله كالزجاجة المصمته تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها فيراها بصفائه ويدفعها بصلابته، وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات) أو كما قال.

ثم عقّب إبن القيم على ذلك بقوله: (فما أعلم أنني أنتفعت بوصية في دفع الشبهات كانتفاعي بهذه)[3].

٣ — ملازمته الطويلة لشيخ الإسلام منذ أن التقى به إلى وفاته فقد لازمه ما يقارب سبعة عشر عاماً، ولا يمكن أن تمر هذه المدة دون أن يتأثر به.

---

(١) انظر: الأمثال في القرآن ص ١٣٩، ابن القيم حياته وآثاره ص ٧٨.
(٢) النونية جـ ٢ ص ٦٨ — ٧٤ مع شرح ابن عيسى.
(٣) مفتاح دار السعادة ص ١٥٣ وانظر ابن القيم حياته وآثاره ص ٨١ — ٨٢.

٤ ــ مناصرته لشيخه في ذات الله، وقد إمتُحِن وأوذي وحُبِس من أجلها. يقول ابن رجب ــ وهو يتكلم عن محنته ــ (وقد إمتُحِن وأوذي مرات وحبس مع الشيخ تقي الدين في المرة الأخيرة بالقلعة منفرداً عنه ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ)[١].

فوقوفه معه مع ما يقع به من أذى دليل على اقتناعه بأقواله وتأثره به.

٥ ــ استشهاده بكلام شيخه واعتناقه لأفكاره في أغلب المسائل الكلامية والفقهية التي بحثها مما يؤكد تأثره به واستفادته منه. ومع هذا كله فلم تذب شخصيته به، بل إنه كان يخالفه في بعض المسائل إذا ظهر له وجه الحق إظهاراً للحق لا عناداً واستكبارا؛ وهذا يدل على أنه ليس مقلداً وإنما متبعاً، وبما أنه رأى أن شيخه سالك للصواب في كثير من المسائل فقد أخذ بأقواله ونهج نهجه[٢].

المبحث الخامس : شيوخه وتلاميذه.

أولاً ــ شيوخه : إذا كان ابن تيميه يعتبر شيخ ابن القيم الأول الذي تأثر به تأثراً كبيراً فقد كان له شيوخ آخرون كان لهم الأثر في تكوينه الفكري ونضوجه العلمي، وأهم هؤلاء الشيوخ نذكرهم فيما يلي مرتباً ذكرهم على سني الوفات.

١ ــ **الشهاب العابر**: أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن عبدالمنعم بن نعمة النابلسي الحنبلي توفي سنة ٦٩٧هـ[٣]. أخذ عنه بعض أحكام المرائي[٤].

٢ ــ **أبو الفتح البعلبكي**: محمد شمس الدين أبو عبدالله بن أبي الفتح البعلبكي الحنبلي الفقيه اللغوي النحوي المتوفى سنة ٧٠٩هـ[٥]. أخذ عنه العربية والفقه[٦].

٣ ــ **بنت جوهر**: فاطمة أم محمد بنت الشيخ إبراهيم بن محمود بن جوهر البطائحي البعلي المسندة المحدثة، توفيت سنة ٧١١هـ[٧].

٤ ــ **إبن الشيرازي**: إختُلف في هذا الشيخ، فقيل: هو إبراهيم بن عبدالرحمن بن تاج الدين

(١) انظر ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨.
(٢) انظر المنار المنيف ص ٥٢ ــ (المقدمة).
(٣) شذرت الذهب جـ ٦ ص ١٦٧، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨.
(٤) زاد المعاد جـ ٣ ص ٣١ ــ ٣٢.
(٥) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٣٥٦.
(٦) انظر ــ الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.
(٧) شذرات الذهب جـ ٦ ص ٢٨، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨.

أحمد بن القاضي أبو نصر بن الشيرازي المتوفى سنة ٧١٤هـ[١]. وقيل: هو كمال الدين أحمد بن محمد بن عبدالله بن هبة الله بن الشيرازي الدمشقي تولى القضاء، والتدريس بعدد من مدارس دمشق توفي سنة ٧٣٦هـ[٢].

٥ ــ **الحاكم**: سليمان تقي الدين أبو الفضل بن حمزه بن أحمد بن قدامه المقدسي الحنبلي، مسند الشام وكبير قضاتها سمع من نحو مائة شيخ وأجازه أكثر من سبعمائة شيخ توفي سنة ٧١٥هـ[٣].

٦ ــ **الصفي الهندي**: محمد صفي الدين بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي الشافعي الفقيه الأصولي توفى سنة ٧١٥هـ[٤].
أخذ عنه ابن القيم الأصلين ــ التوحيد، وأصول الفقه[٥].

٧ ــ **إبن مكتوم**: إسماعيل الملقب بصدر الدين، والمكني بأبي الفداء بن يوسف بن مكتوم القيسي الدمشقي الشافعي، المتوفى سنة ٧١٦هـ[٦].

٨ ــ **ابن عبدالدائم**: أبو بكر بن المسند زين الدين أحمد بن عبدالدائم بن نعمة المقدسي، مسند الوقت المعمّر توفي، في سنة ٧١٨هـ[٧].

٩ ــ **المطعّم**: عيسى شرف الدين بن عبدالرحمن المطعّم في الأشجار ثم السمسار في العقار مسند الوقت المتوفى سنة ٧١٩هـ[٨].

١٠ ــ **والده قيّم الجوزيه**: أبو بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الحنبلي، كان رجلاً صالحاً متعبداً قليل التكلف، أخذ عنه إبنه علم الفرائض توفي فجأة ليلة الأحد ١٩ ذي الحجة بالمدرسة الجوزيه سنة ٧٢٣هـ[٩].

١١ ــ **شرف الدين بن تيميه**: عبدالله أبو محمد بن عبدالحليم بن تيميه النميري أخو شيخ الإسلام إبن تيميه رحمهما الله تعالى كان بارعاً في فنون عديدة، توفي سنة ٧٢٧هـ، أخذ

---

(١) انظر /العبر جـ ٥ ص ٧٧، وشذرات الذهب جـ ٦ ص ٣٣.
(٢) انظر /ابن القيم حياته وآثاره ص ١٠٢.
(٣) انظر / ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٣٦٤، ص ٤٤٨. وشذرات الذهب جـ ٦ ص ٣٦.
(٤) انظر /البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٤ ص ٦٥.
(٥) انظر /الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.
(٦) شذرات الذهب جـ ٦ ص ٣٨، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.
(٧) العبر للذهبي جـ ٥ ص ٩٨، شذرات الذهب جـ ٦ ص ٤٨، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨.
(٨) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٦ ص ٥٢، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨.
(٩) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١١٠، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.

عنه إبن القيم الفقه[١].

١٢ــ الزملكاني: محمد أبو المعالي كمال الدين بن علي بن عبدالواحد الأنصاري الشافعي ابن خطيب زملكاً تولى قضاء حلب، وكان متفنناً في علوم شتى توفي سنة ٧٢٧هـ[٢] ذكره في شيوخه الدكتور عوض الله حجازي[٣].

١٣ــ شيخ الإسلام ابن تيميه: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام النميري المتوفى سنة ٧٢٨هـ رحمه الله تعالى. أخذ عنه التفسير والحديث، والفقه والفرائض، والتوحيد، وأصول الفقه، وعلم الكلام.

وكان من عيون أصحابه، فقد أخذ عنه علماً جماً[٤]. وقد سبق أن أشرت إلى ملازمته له وأخذه عنه وتأثره به عند الكلام: على صلته به ــ في مقام سابق.

١٤ــ المجد الحراني: إسماعيل مجد الدين بن محمد الفراء الحراني شيخ الحنابلة بدمشق المتوفى سنة ٧٢٩هـ[٥].

أخذ ابن القيم عنه: الفرائض بعد أن أخذها عن والده، وأخذ عنه الفقه وأصوله[٦].

١٥ــ الكحّال: أيوب، زين الدين بن نعمة النابلسي ثم الدمشقي الكحال المتوفى سنة ٧٣٠هـ[٧].

١٦ــ البدر إبن جماعه: محمد القاضي بدرالدين بن إبراهيم بن جماعه الكناني الحموي الشافعي الإمام المشهور صاحب التصانيف الكثيرة توفي سنة ٧٣٣هـ[٨].

١٧ــ المزي: يوسف جمال الدين بن زكي الدين عبدالرحمن القضاعي ثم الكلبي الدمشقي الشافعي، إمام المحدثين، وخاتمة الحفاظ توفي سنة ٧٤٢هـ[٩].

١٨ــ إبن مفلح: محمد شمس الدين أبو عبدالله بن مفلح بن مفرج المقدسي الحنبلي، المتوفي سنة ٧٦٣هـ. قال إبن القيم: (ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح). وكان إبن القيم رحمه الله ــ يراجعه في كثير من مسائله واختياراته[١٠].

---

(١) العبر للذهبي جـ ٥ ص ١٥٣ وشذرات الذهب جـ ٦ ص ٧٦، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠

(٢) الدرر الكامنة لابن حجر جـ ٤. ص ٧٤.

(٣) انظر /ابن قيم الجوزيه ص ١٠٦ نقلاً عن ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي ص ٤٣.

(٤) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠ ــ ٢٧١، البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٠٢، جـ ١٤ ص ١٢٠.

(٥) العبر للذهبي جـ ٥ ص ١٦١.

(٦) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.

(٧) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٦ ص ٩٣.

(٨) شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٠٥، الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٠.

(٩) البداية والنهاية جـ ١٤ ص ١٧٨، وانظر كتاب الروح ص ١٧، وحادي الارواح ص ٦٧، وص ١٩٦.

(١٠) شذرات الذهب لابن العماد جـ ٦ ص ١٩٩، ابن قيم الجوزيه ص ١٠٧.

ثانياً ــ تلاميذه : أما أشهر من تتلمذ على إبن القيم رحمه الله فهم:
ابن عبدالهادي[(١)]، والذهبي[(٢)]، وإبنه برهان الدين[(٣)] وعبدالله[(٤)]، والسبكي[(٥)]، وابن كثير[(٦)]، وابن رجب[(٧)]، والنابلسي[(٨)]، والمقري[(٩)]، والغزي[(١٠)] والفيروز[(١١)] آبادي[(١٢)].

(١) هو محمد شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامه المقدسي ثم الصالحي الحنبلي، الحافظ الناقد. ذكر له ابن رجب سبعين مصنفاً توفي سنة ٧٤٤هـ.
انظر /شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٤١، الأعلام جـ ٥ ص ٣٢٦.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي التركماني الشافعي الإمام الحافظ صاحب التصانيف الكثيرة في الحديث وغيره ــ توفي سنة ٧٤٨هـ. انظر /شذرات الدهب جـ ٦ ص ١٥٣ ــ ١٥٥، ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠.

(٣) هو إبراهيم بن شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي، العلامة النحوي الفقيه المتقن. ولد سنة ٧١٦هـ وتوفي سنة ٧٦٧هـ أخذ عن والده وغيره إنظر /البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٦٩، شذرات الذهب جـ ٦ ص ٢٠٨.

(٤) هو شرف الدين عبد الله بن الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ولد سنة ٧٢٣هـ، وتوفي سنة ٧٥٦هـ كان مفرط الذكاء والحفظ، وتسلم التدريس بالصدرية بعد والده. انظر /البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٠٢، ٢١٣، ٢١٨.

(٥) هو علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي تقي الدين أبو الحسن المتوفي سنة ٧٥٦هـ، رحل في طلب الحديث إلى الحجاز والاسكندرية، وفي الشام أخذ عن جماعة منهم ابن القيم. انظر /الدرر الكامنة جـ ٣ ص ١٣٤.

(٦) هو إسماعيل عماد الدين أبو الفداء بن عمرو بن كثير القرشي الشافعي الإمام الحافظ المتوفي سنة ٧٧٤هـ. تتلمذ على ابن تيمية واين القيم وغيرهما. انظر / شذرات الذهب جـ ٦ ص ٢٣١.

(٧) هو عبد الرحمن زين الدين أبو الفرج بن أحمد بن عبد الرحمن الملقب بابن رجب الحنبلي المتوفي سنة ٧٩٥هـ له مصنفات منها: ذيل طبقات الحنابلة. انظر / الدرر الكامنة جـ ٢ ص ٤٢٨. ١لمحقق الفقيه العلامة

(٨) هو محمد شمس الدين أبو عبد الله بن عبد القادر بن محيي الدين عثمان النابلسي الحنبلي المتوفي سنة ٧٩٧هـ. قال ابن المعاد: (صحب إبن القيم فقرأ عليه أكثر تصانيفه). انظر / شذرات الذهب لابن العماد جـ ٦ ص ٣٤٩.

(٩) هو محمد بن محمد بن أحمد بن أبن بكر القرشي المقري التلمساني المتوفي سنة ٧٥٩هـ. انظر /نفح الطيب جـ ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها ــ ط ــ دار صادر ــ في بيروت سنة ١٣٨٨هـ.

(١٠) هو محمد بن محمد بن محمد بن الخضر الغزي الشافعي، ينتهي نسبه إلى الزبير بن العوام رضي الله عنه توفي سنة ٨٠٨هـ. قال الشوكاني: دخل دمشق فأخذ بها عن إبن كثير، والتقى السبكي وابن القيم وغيرهم، انظر /شذرات الذهب جـ ٧ ص ٧٩، البدر الطالع للشوكاني جـ ٢ ص ٢٥٤.

(١١) هو محمد بن يعقوب بن محمد محيي الدين أبو الطاهر الفيروزآبادي الشافعي، صاحب القاموس المحيط وغيره من التأليف، توفي سنة ٨١٧هـ. انظر /البدر الطالع للشوكاني جـ٢ ص ٢٨٠.

(١٢) انظر /شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٥٣ ــ ١٥٥، ص ٢٠٨، ٣٤٩، البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٠٢، ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٧ ــ ٤٥٠، الدرر الكامنة لابن حجر جـ ٢ ص ٣٩٦، البدر الطالع جـ ٢ ص ٢٥٤، ص ٢٨٠، نفح الطيب جـ ٥ ص ٢٥٤، وابن قيم الجوزيه ص ١٠٧ ــ ١١٠، ابن القيم عصره ومنهجه ص ٧٤.

المبحث السادس: مؤلفاتـه ثم وفاتـه.

أولاً ــ مؤلفاتـــه :

إليك ما تيسر الوقوف عليه من مؤلفات ابن القيم رحمه الله مرتبة على حروف المعجم، ولم أصنفها حسب الموضوعات لاشتمال كثير من كتبه على عدة موضوعات.

كما أحب أن أنبه إلى أن هناك **كتب نُسبت** إليه، وبعد التحقق وجدت لأناس أخرين وقد وضعتها في النهاية مع الإشارة إلى أنها نُسبت له خطأ. فأقول وبالله التوفيق.

١ ــ الاجتهاد والتقليد: ذكره في مفتاح دار السعادة[١] عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ .. ﴾[٢].

٢ ــ إجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهيمة، وهو الكتاب المحقق في هذه الرسالة.

٣ ــ أحكام أهل الذمة. طبع للمرة الأولى في مجلدين بتحقيق / صبحي الصالح سنة ١٣٨١هـ ــ في مطبعة جامعة دمشق.

٤ ــ أسماء مؤلفات إبن تيمية ــ رسالة مطبوعة / بتحقيق صلاح الدين المنجد[٣].

٥ ــ أصول التفسير. ذكره في (جلاء الأفهام)[٤].

٦ ــ الأعلام باتساع طرق الأحكام ــ ذكره في «إغاثة اللهفان»[٥] في معرض كلامه على اللون، قال: «وقد أشبعنا الكلام في ذلك في كتاب الأعلام باتساع طرق الأحكام».

٧ ــ إعلام الموقعين عن رب العالمين ــ طبع مرار في أربعَ مجلدات[٦].

٨ ــ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان طبع مرار في مجلدين[٧].

٩ ــ إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان ــ رسالة مطبوعة[٨] بتحقيق محمد جمال الدين القاسمي.

١٠ــ إقتضاء الذكر بحصول الخير ودفع الشر. ذكره الصفدي[٩].

---

(١) مفتاح دار السعادة ص ٦٢ الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨هـ بمصر تصحيح محمود حسن ربيع.

(٢) آية ٧٨ سورة الأنبياء.

(٣) طبعت سنة ١٣٧٢هـ الطبعة الثانية بدمشق من مطبوعات المجمع العلمي.

(٤) ص ٨٣ من جلاء الافهام طبعة دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٩٦٨م.

(٥) إغاثة اللهفان جـ ٢ ص ١١٩ طبعة الحلبي سنة ١٣٥٧هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٦) منها طبعة سنة ١٣٧٤هـ في مطبعة السعادة بمصر تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٧) منها طبعة سنة ١٣٥٧هـ مطبعة الحلبي في مصر تحقيق محمد حامد الفقي.

(٨) طبعت في مطبعة النهضة الحديثة بمصر بلا تاريخ.

(٩) انظر /الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧١.

١١ـ الأمالي المكية. ذكره في بدائع الفوائد عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَـٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾[١].

١٢ـ أمثال القرآن ـ ذكره عامة المترجمين له كابن العماد في كتابه الشذرات[٢]. والداودي في طبقات المفسرين[٣] ـ وذكر أيضاً في كشف الظنون[٤].

١٣ـ الإيجاز ـ ذكره صاحب كشف الظنون[٥].

١٤ـ بدائع الفوائد ـ طبع في أربعة أجزاء في المطبعة المنيرية بمصر بلا تاريخ.

١٥ـ بطلان الكيمياء من أربعين وجهاً. أشار إليه في كتابه مفتاح دار السعادة في أثناء كلامه على الكيمياء فقال (وقد ذكرنا بطلانها وبيان فسادها من أربعين وجهاً في رسالة مفرده) كذلك ذكره ابن العماد في شذرات الذهب[٦].

١٦ـ بيان الإستدلال على بطلان إشتراط محلل السباق والنضال. ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات[٧].

وقد جرت له بسبب هذا الكتاب محنة مع العلماء؛ وذكر إبن حجر[٨] رجوعه عن هذه الفتوى. وقد أشرت إلى ذلك في مقام سابق ـ عند الكلام على محنته.

١٧ـ التبيان في أقسام القرآن. طبع مراراً، ومنهم من ذكره باسم (أقسام القرآن)[٩].

١٨ـ التحبير لما يحل ويحرم من لبس الحرير. ذكره المؤلف رحمه الله تعالى بذلك في كلامه عن الحرير في كتابه (زاد المعاد) فقال: (وقد أشبعنا الكلام فيما يحل ويحرم من لباس الحرير في كتاب (التحبير لما يحل ويحرم من لباس الحرير)[١٠].

١٩ـ التحفه المكية. ذكره الداوودي[١١] وابن العماد[١٢].

---

(١) آية ٤٨ سورة الأنبياء وانظر /بدائع الفوائد جـ ٢ ص ١٥ المطبعة المنيرية بمصر بلا تاريخ.

(٢) الشذرات لابن العماد جـ ٦ ص ١٧٠.

(٣) طبقات المفسرين للداودي جـ ٢ ص ٩٣.

(٤) كشف الظنون جـ ١ ص ١٨٠.

(٥) كشف الظنون جـ ١ ص ٢٠٦.

(٦) جـ ٦ ص ١٦٩.

(٧) جـ ٢ ص ٢٧١.

(٨) الدرر الكامنة جـ ١٤ ص ٢٣ ـ طبعة المدني.

(٩) انظر / ص ٨٣ طبع دار الطباعة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٨هـ.

(١٠) انظر /زاد المعاد جـ ٣ ص ٨٨ طبعة الحلبي سنة ١٣٦٩هـ.

(١١) انظر /طبقات المفسرين جـ ٢ ص ٩٣.

(١٢) انظر /شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٦٨.

٢٠ــ تحفة المودود في أحكام المولود طبع مراراً منها طبعة محققة بتحقيق عبدالقادر الأرناؤط سنة ١٣٩١هـ في دمشق.

٢١ــ تحفة النازلين بجوار رب العالمين. ذكره البغدادي في (هدية العارفين)[١] وأشار له المؤلف في كتابه «مدارج السالكين»[٢].

٢٢ــ تدبير الرئاسة في القواعد الحكمية بالذكاء والقريحة. ذكره البغدادي في ذيله[٣] على كشف الظنون.

٢٣ــ التعليق على الأحكام. ذُكِرْ في مقدمة شرح النونيه لابن عيسى أنه من مؤلفاته[٤].

٢٤ــ تفضيل مكة المكرمة على المدينة المنورة. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات[٥] الحنابلة وابن العماد في شذرات الذهب[٦].

٢٥ــ تهذيب مختصر سنن أبي داود، طبع[٧] مع مختصر المنذري صاحب كتاب الترغيب والترهيب.

٢٦ــ الجامع بين السنن والاثار. ذكره ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد[٨].

٢٧ــ جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام. طبع مراراً منها طبعة سنة ١٣٥٧هـ بالمطبعة المنيرية بمصر.

٢٨ــ جوابات عابدي الصلبان، وأن ما هم عليه دين الشيطان. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٩] وابن العماد في شذرات الذهب[١٠].

٢٩ــ الجواب الشافي لمن سأل عن ثمرة الدعاء إذا كان ما قد قدر واقع. ذكره الشوكاني في البدر الطالع[١١].

---

(١) انظر /جـ ٢ ص ١٥٨.

(٢) انظر /جـ ١ ص ٢٣٠.

(٣) انظر /إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون جـ ١ ص ٢٧١.

(٤) انظر ترجمة ابن القيم لمؤلف مجهول ص /م طبعت في مقدمة شرح النونية لابن عيسى سنة ١٣٨٢هـ طبعة أولى بالمكتب الإسلامي بدمشق.

(٥) انظر /جـ ٢ ص ٤٥٠ من الذيل.

(٦) جـ ٦ ص ١٦٨ من الشذرات.

(٧) طبع بمطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.

(٨) بدائع الفوائد جـ ٤ ص ٦٨.

(٩) جـ ٢ ص ٤٥٠.

(١٠) جـ ٦ ص ١٦٩.

(١١) البدر الطالع جـ ٢ ص ١٤٤.

٣٠ــ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. طبع مراراً منها طبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٨١هـ بتصحيح محمود حسن الربيع.

٣١ــ الحامل: هل تحيض أم لا؟. أشار إلى هذه المسألة في كتابه (تهذيب سنن أبي داود، فقال: (وقد أفردت لمسألة الحامل هل تحيض أم لا؟ مصنفاً مفرداً)[١].

٣٢ــ الحاوي. ذكره إبن حجر العسقلاني في فتح الباري الجزء الحادي عشر[٢].

٣٣ــ حرمة السماع. ذكره حاجي خليفه في كتابه كشف الظنون[٣].

٣٤ــ حكم تارك الصلاة. طبع مراراً منها طبع بالمطبعة السلفية في مصر سنة ١٣٤٢هـ ضمن مجموعة الحديث النجدية.

٣٥ــ حكم إغمام هلال رمضان. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٤]، وابن العماد في شذرات الذهب[٥].

٣٦ــ حكم تفضيل بعض الأولاد على بعض في العطية.، أشار إليه في تهذيب السنن[٦].

٣٧ــ الداء والدواء طبع مراراً منها طبعة المدني بمصر سنة ١٣٧٧هـ تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

٣٨ــ دواء القلوب ذكر الاستاذ / عبدالله الجبوري أن في فهرس[٧] المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف في بغداد نسخة خطية منه برقم (٤٧٣٢) (الأخلاق والتصوف).

٣٩ــ رفع الأبرار في الصلاة على النبي المختار. ذكره البغدادي في هدية العارفين[٨] وذكر قبله جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام السابق الذكر برقم (٢٧).

٤٠ــ الرسالة الحلبيه في الطريقة المحمديه. ذكره الصفدي في كتاب الوافي بالوفيات[٩] وهو نظم.

٤١ــ الرسالة الشافية في أحكام المعوذتين. ذكره الصفدي في الوافي بالوفيات[١٠].

---

(١) تهذيب مختصر سنن أبي داود جـ ٣ ص ١٠٩ انظر /ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ١٤٩.

(٢) انظر /مقدمة روضة المحبيين (ر) لأحمد عبيد.

(٣) انظر: جـ ١ ص ٦٥٠ كشف الظنون.

(٤) انظر /جـ ٢ ص ٤٥٠ من الذيل.

(٥) انظر جـ ٦ ص ١٦٩ من الشذرات.

(٦) تهذيب السنن جـ ٥ ص ١٩٣.

(٧) جـ ٢ ص ٢٦٩ ط الأولى ببغداد ١٩٧٤م من فهرس مكتبة أوقاف بغداد.

(٨) هدية العارفين جـ ٢ ص ١٥٨.

(٩) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧٢.

(١٠) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٧٢.

٤٢ــ رسالة ابن القيم إلى أحد أخوانه. فيه نسخة خطية له في مخطوطات المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة برقم ٢٢١ / ٨ مجاميع).

٤٣ــ الرسالة التبوكية. مطبوع بالمطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٧هـ بتصحيح عبدالظاهر أبو السمح.

٤٤ــ رفع التنزيل ــ ذكره حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون[١].

٤٥ــ رفع اليدين في الصلاة. ذكره ابن رجب[٢]، والصفدي[٣].

٤٦ــ روضة المحبين ونزهة المشتاقين. مطبوع بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٥هـ بتحقيق الأستاذ أحمد عبيد.

٤٧ــ الروح ــ مطبوع من طبعاته طبعة دائرة المعارف العثمانية سنة ١٣٥٧هـ.

٤٨ــ الروح والنفس ــ وهو خلاف كتاب الروح. فقد أشار إليه في كتاب الروح ففي معرض كلامه على الروح ــ وأنها ذات قائمة بنفسها... قال: (وعلى هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير:

(معرفة الروح والنفس)[٤].

٤٩ــ زاد المسافرين إلى منازل السعداء في هدي خاتم الأنبياء.

مجلد ذكره ابن رجب في ذيل طبقات[٥] الحنابلة وابن العماد في شذرات الذهب[٦].

٥٠ــ زاد المعاد في هدي خير العباد. طبع مراراً منها طبعة سنة ١٣٤٧هـ في مصر ــ بمطبعة أنصار السنة المحمدية بتحقيق محمد حامد الفقي في أربعة مجلدات.

٥١ــ السنة والبدعة. ذكره أحمد عبيد في مقدمة روضة المحبين ص / ر.

٥٢ــ شرح أسماء الكتاب العزيز. ذكره بهذا الاسم إبن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٧]، وابن العماد في شذرات[٨] الذهب.

٥٣ــ شرح الأسماء الحسنى ــ ذكره ابن رجب في ذيل طبقات[٩] الحنابلة، وابن العماد في شذرات الذهب[١٠].

---

(١) كشف الظنون جـ ١ ص ٩٠٩.

(٢) انظر ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ١٥٠.

(٣) انظر الوافي جـ ٢ ص ٢٧٢.

(٤) الروح ص ١٨٩ وانظر: ابن قيم الجوزية بكر عبد الله أبو زيد ص ١٦٢.

(٥) جـ ٢ ص ٤٥٠.

(٦) جـ ٦ ص ١٦٩.

(٧) جـ ٢ ص ٤٤٩.

(٨) جـ ٦ ص ١٦٩.

(٩) جـ ٢ ص ٤٥٠

(١٠) جـ ٦ ص ١٧٠.

٥٤ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمه والتعليل.
طبع مراراً وكانت طبعته الأولى سنة ١٣٢٣هـ بالمطبعة الحسينية بمصر بتصحيح / محمد بدر أبو فراس النعساني.

٥٥ـ الصبر والسكن. ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون[١].

٥٦ـ الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم. ذكره إبن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٢]. وابن العماد في شذرات الذهب[٣].

٥٧ـ الصواعق المنزله على الجهمية والمعطلة. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٤] وهو لم يطبع بعد، وذكر[٥] عوض الله حجازي أن في الخزانة التيمورية نسخة خطية منه برقم (٣٤٧) عقائد. والمطبوع إنما هو المختصر.

٥٨ـ الطاعون ـ ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة[٦].

٥٩ـ طب القلوب ـ ذكره الزركلي في الأعلام في ترجمة ابن القيم[٧].

٦٠ـ طريق الهجرتين وباب السعادتين ـ طبع مراراً[٨].

٦١ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ طبع مراراً وكانت طبعته الأولى سنة ١٣١٧هـ بمطبعة الآداب بمصر.

٦٢ـ طريقة البصائر إلى حديقة السرائر في نظم الكبائر ذكر عبدالله الخوري في كتابه فهارس المكتبات العامة[٩] لأوقاف بغداد أنه يوجد نسخة لهذا الكتاب كتبت سنة ٨١١هـ. ألفها ابن القيم.

٦٣ـ طلاق الحائض. أشار إليه إبن القيم في تهذيب مختصر سنن أبي داود[١٠].

٦٤ـ عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. طبع مراراً منها طبعه في المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٩هـ.

---

(١) جـ ٢ ص ١٤٣٢.
(٢) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(٣) جـ ٦ ص ١٦٩.
(٤) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(٥) انظر كتابه ابن القيم ص ٩١.
(٦) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(٧) جـ ٦ ص ٢٨٠.
(٨) منها طبعة في المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٧هـ.
(٩) جـ ٢ ص ٤٢٥.
(١٠) انظر تهذيب مختصر سنن أبي داود جـ ٣ ص ١١١.

٦٥ـ عقد محكم الأحباء بين الكلم الطيب والعمل الصالح المرفوع إلى رب السماء. ذكره إبن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [١]، وإبن العماد في شذرات الذهب [٢].

٦٦ـ الفتاوى ــ ذكره الألوسي [٣] في جلاء العينين [٤].

٦٧ـ الفتح القدسي ــ ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [٥]، وابن العماد في شذرات [٦] الذهب.

٦٨ـ الفتح المكي. ذكره في بدائع الفوائد [٧] عند الكلام على (البركة) قال: وقد أشبعنا القول في هذا في كتاب (الفتح المكي).

٦٩ـ الفتوحات القدسية. ذكره في كتابه مفتاح دار السعاده [٨].

٧٠ـ الفرق بين الخلة والمحبة ومناظرة الخليل لقومه. ذكره إبن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [٩]، وابن العماد في شذرات الذهب [١٠].

٧١ـ الفروسية: وهو مختصر كتاب الفروسية الشرعية الآتي بعده وقد طُبع [١١] هذا المختصر باسم الفروسية بتحقيق عزت العطار الحسيني.

٧٢ـ الفروسية الشرعية. ذكره تلميذه الصفدي [١٢]، وابن تغربردي [١٣].

٧٣ـ فضل العلم وأهله ــ أشار إليه ابن القيم في طريق الهجرتين [١٤] فقال:
(وقد ذكرنا مائتي دليل على فضل العلم وأهله في كتاب مفرد) وذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [١٥] بإسم فضل العلماء.

---

(١) جـ ٢ ص ٤٤٩.

(٢) جـ ٦ ص ١٦٩.

(٣) هو نعمان بن محمود بن عبد الله أبو البركات خير الدين الألوسي ولد سنة ١٢٥٢هـ توفي سنة ١٣١٧هـ ــ الأعلام للزركلي جـ ٨ ص ٤٢.

(٤) ص ٣٢ مطبعة المدني بمصر سنة ١٣٨١هـ.

(٥) جـ ٢ ص ٤٥٠.

(٦) جـ ٦ ص ١٦٩.

(٧) انظر جـ ٢ ص ١٨٦.

(٨) انظر ص ٣٠٧.

(٩) انظر جـ ٢ ص ٤٥٠.

(١٠) انظر جـ ٦ ص ١٦٨.

(١١) طبع سنة ١٣٦٠هـ بمصر ــ وعنها صورته: دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٣٩٥هـ.

(١٢) مقدمته لروضة المحبين ص /ش.

(١٣) المنهل الصافي جـ ٣ ص ٦٢.

(١٤) طريق الهجرتين ص ٦١٩.

(١٥) جـ ٢ ص ٤٥٠.

٧٤ــ فوائد في الكلام على حديث الغمامه، وحديث الغزالة والضب وغيره مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم عام (٥٤٨٥).

٧٥ــ الفوائد. وهو غير بدائع الفوائد ــ طبع أول مرة بالمطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٤هـ.

٧٦ــ قرة عيون المحبين وروضة قلوب العارفين. ذكره البغدادي في هدية العارفين[١].

٧٧ــ الكافية الشافية في النحو. ذكره حاجي خليفة في كتابه: كشف الظنون[٢].

٧٨ــ الكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية ــ طبع مراراً[٣].

٧٩ــ الكبائر. ذكره ابن رجب[٤]، وابن العماد[٥].

٨٠ــ كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء. ذكره الصفدي[٦].

٨١ــ الكلم الطيب والعمل الصالح طبع مراراً باسم الوابل الصيب من الكلم الطيب منها طبعه سنة ١٣٩٣هـ بدمشق طبع مكتبة دار البيان بتحقيق الأستاذ عبدالقادر الأرناؤوط.

٨٢ــ اللمحة في الرد على إبن طلحه. ذكره العلامة المناوي في فيض القدير[٧].

٨٣ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. طبع مراراً في ثلاث مجلدات بهذا الإسم منها طبعة بمطبعة السنة المحمدية في مصر سنة ١٣٧٥هـ بتحقيق محمد حامد الفقي.

٨٤ــ المسائل الطرابلسية. ذكره إبن رجب[٨] وإبن العماد[٩].

٨٥ــ معاني الأدوات والحروف. ذكره الصفدي[١٠]، وحاجي خليفة[١١].

٨٦ــ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة طبع مرار منها طبعة سنة ١٣٥٨هـ ــ نشر مكتبة الأزهر بتحقيق محمود حسن ربيع.

---

(١) جـ ٢ ص ١٥٨.

(٢) كشف الظنون جـ ٢ ص ١٣٦٩.

(٣) منها طبعة في مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٤هـ.

(٤) ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٥٠.

(٥) شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٦٨.

(٦) انظر: الوافي بالوفيات جـ ١ ص ٢٧١.

(٧) جـ ١ ص ١١٦.

(٨) انظر: ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٩.

(٩) شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٦٩.

(١٠) الوافي بالوفيات جـ ٢ ص ٢٧١.

(١١) كشف الظنون جـ ٢ ص ١٧٢٩.

٨٧ــ مقتضى السياسة في شرح نكت الحماسة. ذكره البغدادي في ثلاثة مواضع من ذيله على كشف الظنون [١].

٨٨ــ المنار المنيف في الصحيح والضعيف. طبع مراراً باسم المنار ــ منها طبعة بمطبعة السنة المحمدية بمصر ــ تحقيق محمد حامد الفقي ــ وطبع بهذا الإسم سنة ١٣٩٠هـ بمطابع دار القلم ببيروت بتحقيق عبدالفتاح أو غده.

٨٩ــ المورد الصافي والظل الوافي ــ أشار إليه في كتابه طريق الهجرتين [٢] وذكره البغدادي في هدية العارفين [٣]، وهو (كتابه الكبير في المحبه).

٩٠ــ مولد النبي ﷺ ــ ذكره الشوكاني [٤] ــ وصديق القنوجي [٥] وذكر أن لديه نسخة منه.

٩١ــ المهدي. ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون [٦].

٩٢ــ المهذب في ... هكذا ذكره حاجي خليفة [٧] في كشف الظنون.

٩٣ــ نقد المنقول والمحك المميز بين المقبول والمردود. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [٨].

٩٤ــ نكاح المحرم. ذكره ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [٩].

٩٥ــ نور المؤمن وحياته. ذكره إبن رجب في ذيل طبقات الحنابلة [١٠] وإبن العماد في شذرات الذهب [١١].

٩٦ــ هداية الحياري في أجوبة اليهود والنصارى [١٢] طبع مرار منها طبعة سنة ١٣٩٦هـ في

(١) هدية العارفين للبغدادي جـ ٢ ص ١٥٩، إيضاح المكنون له جـ ١ ص ٤٢٢، جـ ٢ ص ٥٤٠.
(٢) طريق الهجرتين ص ١٠٣.
(٣) هدية العارفين جـ ٢ ص ١٥٩.
(٤) البدر الطالع جـ ٢ ص ١٤٤.
(٥) التاج المكلل ص ٤١٩، وانظر: ابن قيم الجوزية ص ١٩٥ بكر عبدالله أبو زيد.
(٦) جـ ٢ ص ١٤٦٥.
(٧) انظر كشف الظنون جـ ٢ ص ١٩١٤.
(٨) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(٩) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(١٠) جـ ٢ ص ٤٥٠.
(١١) جـ ٦ ص ١٦٨.
(١٢) انظر: ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٤٨ ــ ٤٥٠، شذرات الذهب لابن العماد جـ ٦ ص ١٦٨ ــ ١٧٠، هدية العارفين جـ ٢ ص ١٥٨، ١٥٩، بدائع الفوائد جـ ٢ ص ٢١١، الأعلام جـ ٦ ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠، ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص ١٢٠ ــ ١٩٦، الأمثال في القرآن ص ١٣٣ ــ ١٣٨، كشف الظنون جـ ٢ ص ١٩١٤، ١١١، ١٧٦١، ١١٢٩، ١٤٥٠، ١٣٦٩، ٩١١، ٢٠٣، ١٧٢٩.
فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ــ(الحديث) ص١٠٠ للشيخ الالباني ط دمشق سنة ١٣٦٠هـ.

مؤسسة مكة للطباعة والاعلام. وهناك كتب نُسِبت إليه وبعد التحقق وجد أنها ليست له أمثال :

١ ــ أخبار النساء ــ نُسِب إليه والصحيح أنه لإبن الجوزي ــ طبع مراراً منها طبعة سنة ١٩٦٤م بمطبعة دار مكتبة الحياة في بيروت.

٢ ــ كتاب دفع شبه التشبيه. نُسِب إليه والصحيح أنه لابن الجوزي. ذكر الأستاذ عوض الله حجازي في كتابه (إبن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي) أن هذا الكتاب نسبه بعضهم إلى إبن القيم والصحيح أنه لإبن الجوزي.

٣ ــ الفوائد المشوقه إلى علوم القرآن وعلم البيان ــ طُبع[١] ونُسِب لإبن القيم ويرجح بكر عبدالله أبو زيد أنه ليس له، لمغايرته لإسلوب إبن القيم ومنهجه.

٤ ــ المطالب السنيه في قمع المراسم البدعية. وهي مخطوطة بالمكتبة الظاهرية برقم (٨١٣٤) عام ــ وقد نُسِبت إلى ابن القيم والصحيح أنها ليست له، لاحتوائها على نقول من أناس متأخرين عن ابن القيم. كالسيوطي ــ كذلك بحثها لبعض المسائل العقائدية على مذهب الأشاعرة[٢].

ثانياً : وفاتــه :

توفي ابن القيم رحمه الله تعالى ليلة الخميس ١٣ رجب وقت آذان العشاء سنة ٧٥١هـ وله من العمر ستون سنة رحمه الله تعالى. وصُلّي عليه من الغد بعد صلاة الظهر بالجامع الأموي ثم بجامع جراح[٣] وقد إزدحم الناس على تشييع جنازته ودفن بدمشق بمقبرة الباب الصغير عند والدته رحمهما الله تعالى[٤].

---

(١) طبع سنة ١٣٢٧هـ بمطبعة السعادة بمصر.

(٢) نموذج من الأعمال الخيرية من منير أغا الدمشقي ص ٧٨، ط سنة ١٣٥٨هـ المطبعة المنيرة بمصر ــ ابن قيم الجوزية (حياته وآثاره) ص ١٢١ ــ ١٢٢، ١٥٣، ١٨٤ ــ ١٨٥، ١٨٩ ــ ١٩٠، بكر عبد الله أبوزيد.

(٣) نسبة إلى جراح المضحي الذي جدد بناءه ــ ابن قيم الجوزية ص ١٩٩ (الحاشية).

(٤) انظر: ذيل طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٤٥٠، البداية والنهاية جـ ١٤ ص ٢٠٢، الدرر الكامنة جـ ٤ ص ٢٤، ابن قيم الجوزية ص ١٩٨ ــ ١٩٩.

القسم الثاني

الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

سنتحدث في هذا القسم — إن شاء الله — عن موقف إبن القيم من أهل البدع وخاصة الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية. ولابد لنا أن نقدم لذلك بتوضيح مفهوم البدعة وأقسامها، وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

وعلى هذا فإن هذا القسم يشتمل على تمهيد وأربعة فصول.

التمهيـــد : نتحدث فيه عن البدعة، وأقسامها، وأسبابها، وأسباب إنتشارها، وحكمها.
الفصل الأول : موقف إبن القيم من الجهمية.
الفصل الثاني : موقف إبن القيم من المعتزلة.
الفصل الثالث : موقف إبن القيم من الأشاعرة.
الفصل الرابع : موقف إبن القيم من الصوفية.

تمهيـــد :

في تعريف البدعة، وأقسامها، وأسبابها، وأسباب انتشارها، وحكمها.

أولاً: تعريف البدعة لغة واصطلاحاً :

(أ) معنى البدعة في اللغة :

هي اسم مشتق من الإبتداع وهو: كل شيء أُحْدِث على غير مثال سابق سواء كان محموداً أو مذموماً[1].

يقول ابن منظور في اللسان: «بدّع الشيء يبدعه وابتدعه أنشأه وبدأه...

والبديع: اسم من أسمائه تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها كما قال تعالى:﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[2].

أي خالقها ومبدعها، فهو سبحانه الخالق المخترع على غير مثال سابق...»[3].

وقال في القاموس المحيط مثل ذلك[4].

(ب) البدعـة في الاصطلاح :

إختلف العلماء في تعريف البدعة اصطلاحاً :

١ ــ فذهب الشافعي[5] والعز بن[6] عبدالسلام وجماعة معهما إلى أن كل ماحدث بعد عصر الرسول ﷺ فهو بدعة سواء كان محموداً أو مذموماً.

يقول الشافعي: «البدعة بدعتان بدعة محمودة وبدعة مذمومة فما وافق السنة فهو محمود وما خالفها فهو مذموم[7].

ويقول العز بن عبدالسلام ــ وهو يعرف البدعة ــ هي: «فعل مالم يُعْهَد في عهد الرسول ﷺ»[8].

وقد استدلوا[9] على هذا القول بما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: في صلاة التراويح:

---

(١) أنظر: البدعة ص ١٩٣، د. عزت عطية، والصوفية معتقداً ومسلكاً ص ١١.

(٢) آية (١١٧) البقرة.

(٣) لسان العرب جـ ٩ ص ٣٥١ ــ ٣٥٤.

(٤) القاموس المحيط جـ ٣ ص ٣ ــ ٤.

(٥) فتح الباري جـ ١٣ ص ٢٥٣، الحلية جـ ٩ ص ١١٣.

(٦) قواعد الأحكام جـ ٢ ص ٢٠٤.

(٧) الحلية جـ ٩ ص ١١٣.

(٨) قواعد الأحكام جـ ٢ ص ٢٠٤.

(٩) الحلية جـ ٩ ص ١١٣.

«نعم البدعة هذه»[١] فدل هذا على أن البدعة تكون في الأمور الممدوحة كما تكون في الأمور المذمومة.

وذهب الشاطبي[٢] [٣] وابن حجر[٤][٥] وجماعه معهما إلى أن البدعة لاتطلق إلا على ماخالف السنة.

يقول الإمام الشاطبي: وهو يعرف البدعة: «البدعة: هي طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه». وهذا على رأي من لايدخل العادات في معنى البدعة.

كما عرفها بتعريف آخر على رأي من يدخل العادات في معنى البدعة.

فقال: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها مايقصد بالطريقة الشرعية[٦].

واستدلوا لذلك بأدلة من السنة والأثر.

فمن السنة: ما روي عن العرباض بن ساريه أنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا فواعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل: يارسول الله كأن هذه موعظة مودع فماذا تعهد علينا؟ فقال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[٧].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ــ انظر فتح الباري جـ ٤ ص ٢٥٠ (المتن).

(٢) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (الشاطبي)... اصولي حافظ ــ كان من أئمة المالكية ــ له مصنفات منها:
الموافقات في أصول الفقه، والإعتصام في أصول الفقه ــ وغيرهما ــ توفي سنة ٧٩٠هـ ــ انظر الأعلام جـ ١ ص ٧١.

(٣) الإعتصام جـ ١ ص ٣٧.

(٤) هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري ولد بمصر نسة ٩٠٩هـ وتلقى العلم بالأزهر ــ له مصنفات منها تحفة المحتاج لشرح المنهاج، والفتاوي الحديثة وغيرهما توفي بمكة سنة ٩٧٤هـ ــ أنظر الأعلام جـ ١ ص ٢٢٣.

(٥) الفتاوي الحديثة لابن حجر ص ٢٨١.

(٦) الإعتصام للشاطبي جـ ١ ص ٣٠ ــ ٣١.

(٧) رواه أبو داود في السنة برقم (٢٦٠٧) باب لزوم السنة. والترمذي في سننه المطبوع من شرحه تحفة الأحوذي في العلم باب ١٦ جـ ٧ ص ٤٣٨ ــ ٤٤١ (بنحوه) وقال: هذا حديث حسن صحيح.، وأخرجه أحمد في المسند جـ ٤ ص ١٢٦ ــ ١٢٧. ورواه ابن ماجة في سننه جـ ١ ص ١٥ ــ ١٦ برقم ٤٢ . وانظر: جامع الأصول جـ ١ ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩ (المتن والحاشية).

ومن الآثار: ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «إتبعوا ولا تبتدعوا فقد كُفِيتم»[1].

وهذا القول هو الراجح. وأما ما استدل به أصحاب القول الأول من قول عمر نعمة البدعة هذه، فالمراد به أنها بدعة في اللغة؛ حيث لم تحدث من قبل وإلا فهي على التحقيق سنة[2]. لقوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»[3]، ولأن النبي ﷺ فعلها ثم تركها مخافة أن تُفرض، فلما توفي النبي ﷺ وانقطع الوحي أحياها عمر.

ثانياً : أقسام البدعة :

لقد قسم العلماء البدعة إلى أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة :

١ ـــ فمنهم من قسمها إلى حقيقية وإضافية كالشاطبي.

(أ) ويقصد بالحقيقيه: «هي التي لم يدل علها دليل شرعي لا من كتاب ولا من سنه ولا من إجماع ولا استدلال معتبر عند أهل العلم لا في الجملة ولا في التفصيل»[4].

ومن أمثلتها: تحريم الحلال، وتحليل الحرام. إستناداً إلى شُبَهٍ واهية.

ومنها اختراع عبادة، ما أنزل الله بها من سلطان كصلاة الظهر بركوعين في كل ركعة مثلاً، أو بغير طهاره[5].

(ب) والاضافية: مالها شائبتان ـــ إحداهما: لها من الأدلة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والأخرى: ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية. فهي سنة بالنسبة لإحدى الجهتين؛ لأنها مستندة إلى دليل. وبدعة بالنسبة للجهة الأخرى، لأنها مستندة إلى شُبهة لا إلى دليل. وسُميت إضافية لأنها لم تتخلص لأحد الطرفين[6].

ومن أمثلتها أن يقال: ان الصوم في الجملة مندوب إليه لم يخصه الشارع بوقت دون وقت، ماعدا ما نُهِيَ عن صيامه كالعيدين، أو ندب إليه كيوم عاشوراء، فإذا خُصّ يوماً بعينه لا من جهة ما خصه الشارع. ضاهى به، تخصيص الشارع أياماً باعيانها دون غيرها، فصار التخصيص من المكلف بدعة؛ إذ هو تشريع بغير مستند، ومثل ذلك تخصيص اليوم الفلاني بكذا من الركعات[7].

---

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد جـ١ ص ١٨١.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر جـ ١ ص ٦٧.

(٣) سبق تخريجه انظر الصفحة السابقة.

(٤) الاعتصام: جـ ٢ ص ٢.

(٥) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢ ـــ ٣.

(٦) الاعتصام جـ ٢ ص ٣.

(٧) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٣.

٢ ــ ومنهم من قسمها إلى: عملية واعتقادية :

(أ) **أما العملية**: فهي أن تكون في عمل من أعمال الجوارح. كالبدع في الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات.

(ب) **وأما الإعتقادية فهي**: أن تكون في أمر من الأمور الإعتقادية كاعتقاد المجسمة والقدرية والجبرية وبعض الصوفية ممن قال بالحلول أو وحدة الوجود. أو غير ذلك من العقائد الباطله[١].

٣ ــ ومنهم من قسمها إلى :

(أ) **واجبة**: كالإشتغال بالنحو الذي يفهم به كلام الله ورسوله؛ لأن حفظ الشريعة واجب ومالايقوم الواجب إلا به فهو مثله.

(ب) **ومحرمة**: كبدع القدرية والمرجئه وغيرهما من الفرق الضالة.

(جـ) **ومندوبة**: وهي كل إحسان لم يُعهد عينه في عهد الرسول ﷺ: كالإجتماع للتراويح، وأقول لم يعهد عينه؛ لأن الرسول ﷺ: ترك هذه السنة خشية أن تفرض فأصبحت غير معهودة في حياته بعد تركه لها.

(د) **ومباحه**: كالمصافحه عقب صلاة الصبح والعصر.

(هـ) **ومكروهه**: مثل زخرفة المساجد[٢].

٤ ــ ومنهم من قسمها باعتبار الزمان والمكان: كالبدع الرمضانية وبدع المسجد الحرام[٣] وغير ذلك.

ثالثاً : أسباب الابتداع :

للابتداع أسباب كثيرة منها مايلي :

١ ــ اتخاذ الناس رؤساء جهالاً يقومون بالتعليم والفتوى ثم يقولون في الدين بغير علم.

٢ ــ فهم الشيء على غير معناه وذلك نتيجة الجهل بأساليب اللغة العربية أو عدم معرفة الناسخ من المنسوخ أو غير ذلك.

٣ ــ الجهل بالسنه النبوية وعلم مصطلح الحديث بحيث لايُميز بين الصحيح والضعيف.

٤ ــ إتباع المتشابه من الآيات والأحاديث ــ قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[٤].

---

(١) الإبداع ص ٢٩.

(٢) الاعتصام للشاطبي جـ ١ ص ٢٧٩ ــ ٢٨١، الصوفية معتقد ومسلكاً ص ١٥ ــ ١٦.

(٣) الاعتصام للشاطبي جـ ١ ص ٢٨٦.

(٤) آية (٧) سورة آل عمران.

٥ ـــ اعتقاد العصمة في الأئمة المجتهدين، أو إعطاء الشيوخ من القداسة مايقارب منازل الانبياء إن لم يكن أكثر [(١)].

رابعاً : أسباب إنتشار البدع:

لانتشار البدع أسباب كثيرة منها ما يلي:

١ ـــ جهل الناس بحقيقة دينهم وبعدهم عن سنة نبيهم ﷺ مما يجعلهم لايفرقون بين السنة والبدعة.

٢ ـــ عمل العالم بالبدعة، وتقليد الناس له لاعتقادهم أنه لا يفعل إلا ما كان سنة ثابتة عن رسول الله ﷺ، وخصوصاً في المناطق التي ينتشر فيها الجهل ويكثر فيها التقليد.

٣ ـــ سكوت العلماء عن بيان البدعة والتحذير منها، رغبة أو رهبة.

٤ ـــ تبني الحكام للبدع ومساعدتهم لأصحابها بالمال والنفوذ.

كما حصل من المأمون وأخوه المعتصم والواثق عندما وقفوا مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن.

٥ ـــ موافقة البدع لأهواء الناس ورغباتهم مع غياب الرادع [(٢)]

خامساً : حكم البدعـــة :

يختلف حكم البدعة باختلاف تقسيمها. فمن قال بتقسيمها إلى خمسة أقسام بحسب الأقسام التكليفية، كالعز بن عبدالسلام فإن الحكم يتبع التقسيم. فما كان من البدع الواجبه فواجب، وما كان من البدع المحرمه فمحرم [(٣)].. وهكذا.

ومن قال: ان البدع كلها مذمومة كالشاطبي ـــ وهو القول الراجح فإنهم قالوا بأن البدع كلها حرام ولكنها تتفاوت في التحريم.

(أ) فمنها ما هو كفر متفق عليه كبدعة المنافقين في اتخاذ الدين ذريعة لحفظ المال والنفس.

(ب) ومنها ماهو كفر مختلف فيه، كبدع الخوارج والقدريه.

(جـ) ومنها ماهو معصية، كبدعة التبتل.

(هـ) ومنها ماهو مكروه كراهة تحريم، كالإجتماع للدعاء عشيه عرفه في غير عرفه [(٤)].

---

(١) الإعتصام للشاطبي جـ ١ ص ٢٣١، ٢٥٨.

(٢) البدعة ص ٣٠٢، الصوفية معتقداً ومسلكاً ص ١٧ ـــ ١٨، التيجانية ص ١٢.

(٣) قواعد الأحكام جـ ٢ ص ٢٠٤ ـــ ٢٠٥.

(٤) الإعتصام جـ ٢ ص ٣٦ ـــ ٣٧.

هذا هو حكم البدعة.ـــ أما عقوبتها.ـــ: فتختلف بحسب البدعة فتارة تكون بالقتل، وتارة بما دونه من ضرب وإهانة، كما نقل ذلك عن الشافعي وابن تيميه [1].

الفصـــل الأول

موقف ابن القيّم من الجهميه وآرائهم

تمهيـــد :

إن الحديث عن موقف ابن القيّم من الجهمية وآرائهم يقتضي أن نُعّرف أولاً بهم، وأن نشير إلى مذهبهم وآرائهم، ثم نوضح موقف ابن القيّم. وعلى هذا فحديثنا في هذا الفصل ـــ إن شاء الله ـــ سيكون في مبحثين :

المبحث الأول : في الكلام عن الجهمية ومذهبهم.

المبحث الثاني : في الحديث عن موقف ابن القيّم من آرائهم.

---

(١) الحلية جـ ٩ ص ١١٦، الإبداع ص ٦٥.

المبحث الأول

الجهمية ومذهبهم ــ ورأي أهل السنة فيهم

الجهميــة :

فرقة من فرق المسلمين تنتسب إلى مؤسسها الجهم بن صفوان وقد إهتمت هذه الفرقة أولاً، في البحث في الأصول، ثم توسعت بعد ذلك كسائر الفرق التي استفحل أمرها وكثر رجالها[1].

والجهم: هو الجهم بن صفوان السمرقندي (أبو محرز) مولى من موالي بني راسب من الأزد، وأصله من الكوفه، أخذ الكلام عن الجعد بن درهم، وكان فصيحاً صاحب مجادلات في مسائل الكلام التي يدعو إليها، وكان أكثر كلامه في الإلـهٰيات، ولم يكن له نفاذ في علم الحديث والأثر، وكان يرى أن العلم: ماهو فيه من علم الكلام، ولذا كان يُلقب حملة الأثر بالحشوية.

أول ماظهر مذهبه في ترمذ، ثم أقام ببلح فكان يصلي مع مقاتل بن سليمان المفسر المشهور في مسجده ويتناظران حتى نُفي إلى ترمذ، كما جرت له مناظرات مع بعض السمنيه في الله تعالى أثّرت على إيمانه، ولفصاحته فقد اتخذه الحارث بن سريج التميمي كاتباً له أثناء قيامه بخراسان، كما كان يحمل السلاح ويقاتل معه، واستمر على ذلك إلى أن قُتل سنة ١٢٨هـ على القول الصحيح قتله سالم بن أحوز رئيس شرطة نصر بن سيار، وكان سبب قتله قيامه مع الحارث بن سُريج، ولذا قال سالم بن أحوز ــ حين طلب الجهم إستبقاؤه ــ «والله لا تقوم علينا مع اليمانيه أكثر مما قمت» ثم أمر بقتله[2].

وقد استطاع الجهم وأتباعه أن يؤسسوا لهم مذهباً في الأصول يمكن أن يتلخص في ما يلي:

أولاً : نفي الأسماء والصفات التي يمكن إطلاقها على المخلوق، والقول بخلق القرآن ونفي الرؤية.

ثانيــاً : القول بأن العبد مجبور على أعماله.

---

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦.

(٢) أنظر البداية والنهاية لابن كثير جـ ١٠ ص ٢٦ ــ ٢٧ جـ ٩ ص ٣٥٠، الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم جـ ٤ ص ٢٠٤، الكامل لابن الاثير جـ٤ ص ٢٩٢، عقائد السلف: الرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٦٥ ــ ٦٦ (المتن والحاشية) ــ تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٧.

ثالثـاً : القول بفناء الجنة والنار.

رابعـاً : أن الإيمان هو المعرفة والكفر هو الجهل.

خامساً : أن علم الله محدث[1].

وهذا المذهب الباطل قد أخذه الجهم، عن الجعد بن درهم. والجعد أخذه عن اليهود وفلاسفة الصابئة. فقد روى الأئمة: أن أول من قال بخلق القرآن، ونفي الصفات، وقال بالجبر، وصيّره مذهباً: هو الجعد بن درهم، وكان مؤدّب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، ولذا كان يلقب بمروان الجعدي؛ لأنه تعلم من الجعد مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك، وكان الناس يذمونه بنسبته إليه.

يقول ابن عساكر في تاريخه «أقام الجعد بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته بنو أمية، فهرب وسكن الكوفة، فلقيه بها الجهم بن صفوان فتقلد عنه هذا القول».

وقد كان الجعد، أخذ بدعته عن بيان بن سمعان، وأخذها بيان، عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي (ﷺ)، عن يهودي باليمن.

وقد كان قتل الجعد على يد خالد بن عبدالله القسري بأمر هشام بن عبدالملك. وقال ــ عند قتله في عيد الأضحى ــ (ضحّوا تقبّل الله ضحاياكم فإني مضحّ بالجعد بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليماً. ثم نزل وذبحه)[2].

ويقول ابن تيميه: (كان الجعد ــ فيما قيل ــ من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة... وكانت الصابئه[3] ــ إلا قليلاً منهم ــ إذ ذاك على الشرك، وعلمائهم هم الفلاسفة... ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب ــ سبحانه وتعالى ــ أنه ليس له صفات سلبية أو إضافية أو مركّبة منهما... فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئه الفلاسفة)[4].

---

(١) انظر الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٢ جـ ٤ ص ٢٠٤ ــ ٢٠٥، المقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠، مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٠٩، الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ ــ ١١٢، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ ــ ٢٠٠، دراسات في الفرق ص ٢٣٣.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠، الكامل لابن الاثير جـ ٥ ص ٢٩٤، البداية والنهاية جـ ١٠ ص ١٩، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ ــ ٢٨، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢٦٣.

(٣) الصابئة: هم الذين بعث الله فيهم إبراهيم عليه السلام. انظر الفتاوي جـ ٥ ص ٢٢

(٤) الفتاوي جـ ٥ ص ٢١ ــ ٢٢.

ولا ننسى أيضاً مناظرات الجهم مع «السُّمنية»: بعض فلاسفة الهند ـــ وهم الذين يجحدون من العلوم ماسوى الحسيات ـــ فيكون الجهم قد تأثر بهم[1] وعلى هذا فمذهب الجهمية يرجع إلى اليهود والصابئين والفلاسفة الضالون. والله أعلم.

وينبغي أن نشير إلى أن علماء أهل السنة قد رفضوا آراء الجهم بن صفوان، وأنكروها، ونظروا إليها على أنها بدعة، وعدّوا الجهمية ضالين بل وكفّروهم، وحذّروا الناس منهم، وذموا من جالسهم، وبالغوا في الرد عليهم، حتى كانوا يوصون إلى أخلافهم بأن لايسلموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا، ولايصلوا عليهم إذا ماتوا[2].

يقول الإمام أبو حنيفة: (أتانا من الشرق رأيان: جهم المعطل ومقاتل بن سليمان المشبه، أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إن الله تعالى ليس بشيء...)[3].

وعن عاصم بن علي بن عاصم ـــ شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما ـــ قال: «ناظرت جهمياً، فتبين من كلامه أنه لايؤمن أن في السماء ربا»[4] وقال أبو سعيد الدارمي: «باب الإحتجاج في إكفار الجهميه، ثم قال: ناظرني رجل ببغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية فقال لي: بأية حجه تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نُهِيَ عن إكفار أهل القبلة؟ أبكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟ فقلت: ما الجهمية عندنا من أهل القبله، ومانكفرهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور...)[5] ثم ساق الأدلة على تكفيرهم.

وقال خارجه بن مصعب: «الجهمية كفار أبلغ نساءهم أنهن طوالق لايحللن لهم، لاتعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنائزهم...»[6].

وقال الأسفرييني ـــ وهو يتكلم عن الجهمية ـــ: «وأهل السنة يكفرونهم؛ لقولهم: بأن علم الله حادث، وأنه لا يعلم ما يكون حتى يكون وأن كلامه حادث»[7].

---

(١) المرجع السابق جـ ٥ ص ٢٢.
(٢) انظر: التبصير في الدين ص ٢١، ١٠٨، الفرق بين الفرق ١٩ ـــ ٢٠، ٢٠٠. الملل والنحل جـ ١ ص ١١١ ـــ ١١٢، دراسات في الفرق ص ٢٣٤.
(٣) التبصير في الدين للأسفراييني ص ٢٩.
(٤) الفتاوي جـ ٥ ص ٥٣.
(٥) الرد على الجهمية للدرامي ص ١٠٦ ـــ ١١٢.
(٦) الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٩١.
(٧) التبصير في الدين ص ١٠٨.

وما ذكرته قليل من كثير من كلام أهل السنة في ذمهم وتكفيرهم ولذا كتب كثير من أئمة أهل السنة في الرد عليهم: كالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخاري في خلق أفعال العباد. له، والدارمي في كتابه الرد على الجهمية، وابن قتيبة في كتابه الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية المشبهة، وابن تيمية في كثير من فتاواه، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، وغيرهما من كتبه.

المبحث الثاني
موقف ابن القيم من آراء الجهمية

تمهيـــد :

بعد أن أشرنا إلى الجهمية ومذهبهم، فإننا سنحاول أن نبين موقف ابن القيم من آرائهم، وسنحاول أن نذكر رأيهم أولاً بشيء من التفصيل ثم نبين موقف ابن القيم ورأيه فيه، وسنقتصر على عرض رأيهم في أهم القضايا التي تتصل بالعقيدة. وعليه فسيكون الكلام في هذا المبحث كما يلي :

أولاً :الأسماء والصفات عند الجهمية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

ثانياً :رأي الجهمية في أفعال العباد » » » » » » ».

ثالثاً :رأي الجهمية في علم الله » » » » » » ».

رابعاً :رأي الجهمية في الإيمان » » » » » » ».

خامساً :قول الجهمية بفناء الجنة والنار » » » » » » ».

أولاً : رأي الجهمية في الأسماء والصفات وموقف ابن القيم منه، ورأيه :

سيتناول البحث ــ هنا ــ إن شاء الله ــ ما يلي :

المطلب الأول: رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني: رأي الجهمية في الرؤية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول : رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

سيكون الكلام في هذا المطلب كما يلي :

(أ) بيان رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامه.

(ب) موقف ابن القيم.

(جـ) رأيه في الأسماء والصفات.

(أ) **بيان رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة :**

ليتضح رأي الجهمية في هذه المسألة لابد من عرض بعض أقوال الأئمة الناقلين لمذهبهم في هذه المسألة: فنقول ــ وبالله التوفيق ــ.

يقول الإمام أحمد ــ وهو يحكي اعتقاد الجهم ــ (... وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدّث عنه رسوله ــ ﷺ ــ كان كافراً وكان من المشبهه... إلى أن قال: فإذا سألهم ــ أي الجهمية ــ الناس عن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] يقولون ليس كمثله شيء من الأشياء وهو تحت الأراضي السبع كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم ولا يتكلم...)[2].

وقال الشهرستاني ــ وهو يحكي إعتقاد الجهم ــ (.. ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيها فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق»[3].

وقال الأشعري: (ويُحْكَى عنه ــ أي الجهم ــ أنه كان يقول: «لا أقول أن الله تعالى شيء؛ لأن ذلك تشبيها له بالأشياء... ويقول بخلق القرآن)[4].

وقال البغدادي: (وقال ــ أي الجهم ــ بحدوث كلام الله تعالى ــ كما قالت القدرية ــ ولم يسم الله متكلماً»)[5].

مما سبق من أقوال الأئمة إتضح أن الجهمية ينفون عن الله كل إسم أو صفة يمكن إطلاقه على مخلوق: كحي وسميع وبصير، ــ كما نفوا صفة الكلام عنه عز وجل، ورتبوا على نفيها القول بأن القرآن مخلوق.

أما ما لايمكن إطلاقه على المخلوق كقادر وخالق: فأجازوا إطلاقه عليه عز وجل.

وإذا أمعنا النظر وجدنا هذه العقيدة تقوم على أمرين :

الأول: أن الإشتراك في الأسماء ــ عندهم ــ يعني المماثلة بينها. لذا نفوا كل مايمكن

---

(١) آية (١١) الشورى.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد عقائد السلف ص ٦٦ ــ ٦٧.

(٣) الملل جـ ١ ص ١٠٩ وقال البغدادي مثل ذلك انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ ــ ٢٠٠.

(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٨٠ وانظر مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٠٩.

(٥) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ ــ ٢٠٠.

إطلاقه على المخلوق من إسم أو صفة لئلا يقعوا في التشبيه، وأولوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها.

الثاني: أثبتوا ما أثبتوه من أسماء كقادر وخالق، بناءاً على عقيدتهم في الجبر: وهو أن هذه الأسماء وماتضمنته من صفات لايوصف بها إلا الخالق عز وجل.

وبعد أن أوضحت رأي الجهمية أبين موقف ابن القيم.

(ب) موقف ابن القيم :

من عرضنا لرأي الجهمية في الأسماء والصفات إتضح أنهم ينفون عن الله عز وجل كل إسم أو صفة يمكن إطلاقه على المخلوق، بحجة نفي التشبيه، وأولوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها؛ ورتبو على نفي صفة الكلام عن الله عز وجل: القول بأن القرآن مخلوق.

والآن لنعرف موقف ابن القيم من هذا الرأي :

لقد رفض ابن القيم هذا الرأي وحذر[1] منه، وضلل من قال به، بل وكفرهم[2]. ولذا نراه قد تعرض لهذا الرأي بالنقض والإبطال في مواضع كثيرة من كتبه، بل وألّف كتباً لهذا الغرض. ككتاب: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، وكتاب اجماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. وإليك بعض هذه الردود :

يقول ابن القيم رحمه الله: «فصل: في تضمن الفاتحة الرد على الجهمية معطلة الصفات وذلك من وجوه:

أحدها: من قوله «الحمد لله» فإن إثبات الحمد الكامل له يقتضي ثبوت كل ما يحمد عليه، من صفات كماله، ونعوت جلاله، إذ من عَدِمَ صفات الكمال فليس بمحمود على الإطلاق، وغايته: أنه محمود من وجه دون وجه.

ثانياً : في إثبات صفة الرحمة له: مايتضمن إثبات الصفات التي تستلزمها من الحياة، والإرادة، والقدرة، والسمع، والبصر، وغيرها.

ثالثاً : صفة الربوبية، تستلزم جميع صفات الفعل، وصفة الإلٰهية تستلزم جميع أوصاف الكمال ذاتاً وأفعالاً....

فكونه محموداً إلـهاً رباً، رحماناً رحيماً، ملكاً معبوداً، مستعاناً هادياً مُنْعماً، يرضي ويغضب ـــ مع نفي قيام الصفات به ـــ: جمع بين النقيضين.، وهو من أمحل المحال.

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢١٤، جـ ٣ ص ٣٨٣.

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٦، ١٦٤، ٣٦٢ ـــ ٣٦٣.

وهذه الطريقة تتضمن إثبات الصفات الخبرية من وجهين :
أحدهما: أنها من لوازم كماله المطلق فإن استواءه على عرشه من لوازم علوه، ونزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا في نصف الليل الثاني من لوازم رحمته وربوبيته. وهكذا سائر الصفات الخبرية.
الوجه الثاني: أن السمع ورد بها، ثناءً على الله ومدحاً له وتعرّفاً منه إلى عباده بها. فجحُدها وتحريفها عما دلت عليه، وعما أريد بها: مناقض لما جاءت به»[1].

وفي كتاب الجيوش له: برهن على علو الله وفوقيته على خلقه واستوائه على عرشه وبطلان قول المخالفين: من الجهمية وغيرهم — بالكتاب والسنه، ثم بأقوال الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، ثم بأقوال الأئمة الأربعة، وأتباعهم، ثم بأقوال أئمة الحديث، ثم بأقوال أئمة التفسير ثم بأقوال أئمة اللغة العربية، ثم بأقوال الزهاد الصوفيه، ثم بأقوال الشارحين لأسماء الله الحسنى، ثم بأقوال أهل الكلام، ثم بأقوال شعراء الإسلام، ثم بأقوال الفلاسفة المتقدمين والحكماء الأولين، ثم بأقوال الجن، وبعض الكائنات الحية[2].

وقال في موضع آخر: «إن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه: ليس كمثله شيء، وأنه لا سمي له، ولا كفؤ له، وهذا يستلزم وصفه بصفات الكمال التي فات بها شبه المخلوقين واستحق بقيامها أن يكون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3] الآية... ولو كان مسلوب الصفات، والأفعال والكلام، والإستواء، والوجه، واليدين، ومنفياً عنه مباينة العالم ومحايثته، واتصاله به، وانفصاله عنه، وعلوه عليه، وكونه يمنته أو يسرته، أو أمامه، أو وراءه، لكان كل عدم مثلاً له في ذلك، فيكون قد نفى عن نفسه مماثلة الموجودات، وأثبت لها مماثلة المعدومات، فهذا النفي واقع على العدم المحض، وعلى من كثرت أوصاف كماله حتى تفرد بذلك الكمال فلم يكن له شبيه في كماله ولا سمي ولاكفؤ — فإذا أبطلتم هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً..... والعدم المحض لا يُمْدَح به أحد ولا يكون كمالاً له، بل هو أنقص النقص وإنما يكون كمالاً إذا تضمن الإثبات كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾[4] لكمال حياته وقيوميته.
وهكذا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[5] هو متضمن لإثبات جميع صفات الكمال على وجه

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٤ — ٦٥.
(٢) انظر الجيوش لابن القيم ص ٢٨ — ١٣٥.
(٣) آية (١١) سورة الشورى.
(٤) آية (٢٥٥)سورة البقرة.
(٥) آية (١١)سورة الشورى.

الإجمال)[1].

ويقول أيضاً : إن القرآن مملوء من ذكر الصفات، والعلو على الخلق والإستواء على العرش، وتكلّم الله وتكليمه للرسل، وإثبات الوجه واليدين، والسمع، والبصر، والحياة، والمحبه، والغضب، والرضا، للرب سبحانه. وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكل والشرب، والجوع والعطش، والنوم، كل ذلك مستحيل عليه، ومعلوم أن إخبار الرسول (ﷺ) بما هو مستحيل عليه تعالى من أعظم المنفرات عنه، ومعارضته فيه أسهل من معارضته فيما عداه، ولم يعارضه أعداؤه في حرف واحد من هذا الباب مع حرصهم على معارضته بكل ما يقدرون عليه. فهلاّ عارضوه بما عارضته به الجهميه والنفاة، وقالوا قد أخبرتنا بما يخالف العقل الصريح، فكيف يمكننا تصديقك؟ بل كان القوم على شركهم وضلالهم أعرف بالله وبصفاته من النفاة والجهمية[2]..

وقال أيضاً: ـــ رداً عليهم ـــ: إن الله سبحانه وتعالى ذم آلهة الكفار وعابها بسلب أوصاف الكمال عنها؛ فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر ولا تتكم ولا تهدي، ولا تنفع ولا تضر.. فقال تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه السلام في محاجته لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾[3] فلو كان إله إبراهيم بهذه الصفة والمثابة لقال له آزر:وأنت إلـٰهك بهذه المثابة فكيف تنكر علي؟ لكن كان مع شركه أعرف بالله من الجهمية»[4].

وقال أيضاً : رداً على من نفى صفة الكلام وحمل النصوص الدالة عليها على المجاز.

المثال العاشر: مما يظن أنه مجاز وليس بمجاز (لفظ النداء الإلـٰهي) وقد تكرر في الكتاب والسنه تكراراً مطرداً... متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز... ثم أورد الأدله من الكتاب والسنة... إلى أن قال: وكل ما في القرآن العظيم من ذكر كلامه وتكليمه وأمره ونهيه دال على أنه تكلم حقيقة لامجاز... وقد نوّع الله هذه الصفة في إطلاقها عليه تنويعاً يستحيل معه نفي حقائقها... بل حقيقة الإرسال تبليغ كلام الرب تعالى وإذا إنتفت عنه حقيقة الكلام إنتفت حقيقة الرسالة والنبوه ولهذا قال غير واحد من السلف: من أنكر أن يكون الله متكلماً أو يكون

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ١٣٤، والذي يظهر أن ابن القيم قد اقتبس هذا الرد من شيخه ابن تيمية. انظر مختصر الصواعق جـ ١ ص ٨٤، وانظر ص ١٥١ فيه بيان اتفاق العقل والنقل على ثبوت صفات الكمال لله على ما يليق بجلاله من غير تشبيه أو تعطيل.

(٢) مختصر الصواعق جـ ١ ص ٩٨، وهذا الرد كسابقه يظهر أن ابن القيم قد اقتبسه من شيخه ابن تيمية ـــ انظر جـ ١ ص ٨٤ من نفس الكتاب.

(٣) آية (٤٢) مريم.

(٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٥.

القرآن كلامه فقد أنكر رسالة محمد (ﷺ) ــ بل ورسالة جميع الرسل التي حقيقتها تبليغ كلام الله تعالى، ولهذا قال منكروا رسالته (ﷺ) عن القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾[1] وإنما عنوا القرآن المسموع الذي بُلِّغوه وانذروا به، فمن قال: إن الله لم يتكلم به فقد ضاها قوله قولهم. والرب تبارك وتعالى يخلق بقوله وكلامه كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2] فإذا انتفت حقيقة الكلام عنه انتفى الخلق.

وقد ضرب الله تعالى: لكلامه، واستمراره ودوامه المثل: بالبحر يمده من بعده سبعة أبحر، وأشجار الأرض كلها أقلام، فيفنى المداد والأقلام ولا تنفد كلماته. أفهذا صفة من لا يتكلم ولا يقوم به كلام؟ فإذا كان كلامه وتكليمه وخطابه ونداؤه، وقوله وأمره ونهيه... كل ذلك مجاز لا حقيقة له بطلت الحقائق كلها، فإن الحقائق إنما حقّت بكلماته قال تعالى ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾[3] فما حقت الحقائق إلا بقوله وفعله[4].

من هذه اللمحة اليسيرة يتضح موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الأسماء والصفات عامة، والكلام ومنه القرآن خاصة، وهو أنه يرفض هذا الرأي بل ويحذر منه ويستدل على بطلانه بالنقل والعقل.

وقد اقتصرت على هذه الردود اليسيرة خشية الإطالة.، ومن أراد الاستزادة: فعليه مراجعة الصواعق، والجيوش لابن القيم يجد بغيته إن شاء الله.

(جـ) رأي ابن القيم في الأسماء والصفات :

بعد أن عرفنا رأي الجهمية في الأسماء والصفات وموقف ابن القيم منه.، نود أن نوضح رأيه ــ رحمه الله ــ في هذه المسأله.

يرى ابن القيم رحمه الله:ــ إثبات كل ما ورد في الكتاب والسنه من أسماء الله وصفاته، وتنزيهه تعالى عن العيوب والنقائص إثباتاً بلا تشبيه وتنزيهاً بلا تحريف أو تعطيل[5]. والإيمان بالآيات والأخبار المتضمنة لهذه الأسماء والصفات ــ كما وردت ــ وعدم التأويل[6]. حيث

---

(١) آية (٢٤ ــ ٢٥)المدثر.

(٢) آية (٨٢) يس.

(٣) آية (٨٢) يونس.

(٤) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٤١٧ ــ ٤٢٣، مدارج السالكين جـ ١ ص ٧٠.

(٥) انظر: الكافية الشافية ص ٨٥ ــ ٨٦، مطبعة التقدم. ومدارك السالكين جـ ١ ص ١٢٤.

(٦) انظر: إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤٦٧، ومدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٥٣ ــ ٣٥٤.

يقول: (... فأما توحيد العلم فمداره على إثبات صفات الكمال وعلى نفي التشبيه والمثال، والتنزيه عن العيوب والنقائص...)[1].

ويقول: (... وقد ذكرنا في كتاب الصواعق أن تأويل آيات الصفات وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين.. وزوال الممالك، وتسليط أعداء الإسلام عليه، إنما كان بسبب التأويل، ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن، والسنه، علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها، فإنها وردت على وجه لايحتمل معه التأويل بوجه...»[2].

كما أنه يثبت صفة الكلام لله عز وجل ـــ إذا شاء بما شاء ـــ كسائر الصفات من غير تشبيه أو تأويل، وأنه صفة ذات وفعل، وأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل وغير مخلوق[3] حيث يقول: (... وقد دل القرآن وصريح السنه والمعقول، وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته وهي صفة ذات وفعل...)[4].

وقال: (وقد دلت النصوص النبوية على أنه يتكلم إذا شاء بما شاء، وأن كلامه يسمع... وأن القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به وليس بمخلوق...)[5].

هذا هو رأي ابن القيم في الأسماء والصفات عامة، والصفات الخبرية التي ورد فيها خبر من الكتاب أو السنة خاصة.

المطلب الثاني: رأي الجهمية في الرؤية مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الجهمية في الرؤية :

سبق أن بينا ـــ عند الكلام عن رأي الجهمية في الصفات ـــ أنهم ينفون عن الله تعالى كل مايمكن إطلاقه على المخلوق، فراراً ـــ بزعمهم ـــ من التشبيه.

كذلك شأنهم في الرؤية فقد نفوا رؤية الله عزوجل بالبصر في الدنيا والآخرة.

يقول الإمام أحمد ـــ وهو يتكلم عن معتقدات الجهم بن صفوان :

(... ووضع ـــ أي الجهم ـــ دين الجهمية فإذا سألهم الناس عن قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٥، وانظر: الجيوش الإسلامية ص ٢٧.

(٢) انظر مدارج السالكين جـ ٣ ص ٣٥٣ ـــ ٣٥٤.

(٣) انظر: مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٤، ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٢٨.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٢٩.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٤٢٨.

كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] يقولون ليس كمثله شيء من الأشياء.... ولاينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة...)[2].

ويقول الشهرستاني — وهو يحكي معتقدات الجهم بن صفوان — (... وهو أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية...)[3].

ويقول ابن حزم (ذهبت المعتزلة والجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يُرى في الآخرة)[4].

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الرؤية :

لقد رفض ابن القيم رأيهم وأنكره بلهجة قاسية تتضمن الحكم عليهم بالضلال[5]، واستدل على ثبوت الرؤية وبطلان رأيهم بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ومن أخذ عنهم، ولكثرتها سأقتصر — إن شاء الله — على إيراد دليلين من الكتاب، ومثلهما من السنة، ومثلهما من أقوال الصحابة والتابعين والأئمة[6].

أما الدليلان من الكتاب :

فأحدهما: إخبار الله سبحانه وتعالى عن أعلم الخلق به في زمانه، وهو كليمه ونجيه وصفيه من أهل الأرض أنه سأل ربه تعالى النظر إليه فقال له ربه تبارك وتعالى ﴿...لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ...﴾[7] الآية — وبيان الدلالة من هذه الآية من وجوه عديدة :

أولها: أنه لايظن بكليم الرحمٰن ورسوله الكريم أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه بل هو من أبطل الباطل وأعظم المحال.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه وتعالى لم ينكر عليه سؤاله ولو كان محالاً لأنكره عليه ولهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه تبارك وتعالى أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه، ولما سأل عيسى ربه إنزال المائدة من السماء لم ينكر سؤاله، ولما سأل نوح ربه نجاة إبنه أنكر عليه سؤاله وقال ﴿... إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ

---

(١) آية (١١) الشورى.

(٢) الرد على الجهمية للإمام أحمد: عقائد السلف ص ٦٧.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ١١٢.

(٤) الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٢.

(٥) انظر حادي الأرواح ص ٢٢٢ — ٢٢٣.

(٦) ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة حادي الأرواح ص ٢٢٢ — ٢٦٩.

(٧) آية (١٤٣) الأعراف.

﴿عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [1].

الوجه الثالث : أنه أجابه بقوله: «لن تراني» ولم يقل: لا تراني ولا أني لست بمرئي أو لا تجوز رؤيتي، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يُرى، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار لضعف قوة البشر فيها عن رؤيته تعالي — يوضحه.

الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي..﴾[2] الآية فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف.

الوجه الخامس: أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً مكانه وليس هذا بممتنع في مقدوره بل هو ممكن وقد علّق به الرؤية ولو كانت مُحالاً في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته.

الوجه السادس: قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾[3] وهذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته تبارك وتعالى، فإنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته ويُريهم نفسه؟ فأعلم سبحانه وتعالى موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشر أضعف.

الوجه السابع : أن ربه سبحانه وتعالى قد كلمه وخاطبه وناجاه وناداه ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه معه بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بانكار التكليم وقد جمعت هذه الطوائف بين إنكار الأمرين فأنكروا أن يكلِّم أحداً أو يراه أحد، ولهذا سأله موسى النظر إليه لما أسمعه كلامه، وعلم نبي الله جواز رؤيته من وقوع خطابه وتكليمه، فلم يخبره باستحاله ذلك عليه، ولٰكن أراه أن ماسأله لا يقدر على احتماله كما لم يثبت الجبل لتجليه.، وأما قوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾[4] فإنما تدل على النفي في المستقبل، ولا تدل على دوام النفي ولو قُيِّدت بالتأبيد فكيف إذا أُطلقت، قال تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[5] مع قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[6]، [7].

---

(١) آية (٤٦، ٤٧) سورة هود.
(٢) آية (١٤٣) الأعراف.
(٣) آية (١٤٣) الأعراف.
(٤) آية (١٤٣) الأعراف.
(٥) آية (٩٥) البقرة.
(٦) آية (٧٧) الزخرف.
(٧) حادي الأرواح ص ٣٢٣ — ٣٢٤.

الدليل الثاني :

قوله تعالى في شأن الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[1] ووجه الإستدلال بها أنه سبحانه وتعالى جعل من أعظم عقوبة الكفار كونهم محجوبين عن رؤيته واستماع كلامه فلو لم يره المؤمنون ولم يسمعوا كلامه كانوا أيضاً محجوبين عنه، وقد إحتج بهذه الحجه الشافعي... وغيره من الأئمة ــ فذكر الطبراني وغيره عن المزني قال: سمعت الشافعي يقول في قوله عز وجل: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[2] فيه دليل على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة.

وقال أبو زرعة الرازي: سمعت أحمد بن محمد بن الحسين يقول سُأل محمد بن عبدالله بن الحكم هل يَرى الخلق كلهم رَبَّهُم يوم القيامة المؤمنون والكفار؟ فقال محمد بن عبدالله: ليس يراه إلا المؤمنون قال محمد: وسُئل الشافعي عن الرؤية، فقال: يقول الله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾[3] ففي هذا دليل على أن المؤمنين لا يُحْجَبون عن الله عز وجل[4].

أما الأدلة من السنه على الرؤية :

فيقول ابن القيم: «وأما الأحاديث عن النبي ــ ﷺ ــ وأصحابه، الدالة على الرؤية فمتواترة رواها أبو بكر الصديق، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وجرير بن عبدالله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي... إلى ان قال: فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقّها بالقبول والتسليم وانشراح الصدر لا بالتحريف والتبديل وضيق العطن ولا تُكَذِّب بها فمن كذّب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين»[5].

ولكثرتها نكتفي بإيراد حديثين منها ــ كما وعدت أول البحث في هذه المسألة.

الحديث الأول :

يقول ابن القيم: (... وأما حديث أبي هريرة وأبي سعيد: ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة «أن ناساً قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا، يارسول الله. قال هل تضامون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا:

---

(١) آية (١٥) المطففين.
(٢) آية (١٥) المطففين.
(٣) آية (١٥) المطففين.
(٤) حادي الأرواح ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨. طريق الهجرتين ص ١٠٢.
(٥) حادي الأرواح ص ٢٣١.

لا. قال: فإنكم ترونه كذلك... الحديث»[1][2].

الحديث الثاني :

يقول ابن القيم: (... وأما حديث صهيب فرواه مسلم في صحيحه من حديث حماد بن سلمه عن ثابت عن عبدالرحمن بن أبي ليلي عن صُهَيبْ قال: قال — ﷺ — : (إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله عز وجل: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: الم تبيض وجوهنا؟ الم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم، ثم تلا هذه الآية: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3][4]. وهذا حديث رواه الأئمة عن حماد وتلقوه عن نبيهم بالقبول والتصديق»[5].

وأما الأدلة من أقول الصحابه على الرؤية :

فهي كثيرة — وإليك اثنين منها :

الأول : قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: قال أبو اسحاق: عن عامر بن سعد: قرأ أبو بكر الصديق: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[6].

فقالوا: ما الزيادة ياخليفة رسول الله؟ قال: النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى[7].

الثاني: قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال عبدالرحمن بن أبي حاتم حدثنا علي بن ميسرة الهمداني، حدثنا صالح بن أبي خالد العنبري عن أبي الأحوص عن أبي إسحاق الهمداني عن عمارة بن عبيد قال: سمعت علياً: يقول: (من تمام النعمة دخول الجنة والنظر إلى وجه الله تبارك وتعالى في جنته)[8].

---

(١) أخرجه البخاري كتاب الأذان باب ١٢٩.
وأخرجه الترمذي كتاب الجنة باب ١٥، ١٧.

(٢) حادي الأرواح ص ٢٣٣ — ٢٥٣.

(٣) آية (٢٦) يونس.

(٤) أخرجه مسلم برقم ١٨١ في الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، والترمذي برقم ٢٥٥٥ في صفة الجنة باب ما جاء في رؤية الرب، جامع الأصول جـ ١٠ ص ٥٦٠.

(٥) حادي الأرواح ص ٢٣٨ — ٢٣٩.

(٦) آية (٢٦) يونس.

(٧) ص ٢٥٩ حادي الأرواح.

(٨) المرجع السابق. نفس الصفحة.

وأما الأدلة من أقوال التابعين :

فيقول ابن القيم: «وأما التابعون... وعصابة الإيمان من أئمة الحديث والفقه والتفسير وأئمة التصوف، فأقوالهم أكثر من أن يحيط بها إلا الله عز وجل»[1].

وإليك اثنين منها :

الأول: قال سعيد بن المسيب: الزيادة: النظر إلى وجه الله. رواه مالك، عن يحيى، عنه[2].

الثاني: قال الأعمش وسعيد بن جبير: إن أشرف أهل الجنة لمن ينظر إلى الله تبارك وتعالى غدوة وعشية[3].

وأما الأدلة من أقوال الأئمة الأربعة ومن أخذ عنهم ـــ وأئمة اللغة فهي كثيرة جداً ونكتفي بإيراد أمثلة منها:

(قول الإمام مالك رحمه الله) ـــ قال أحمد بن مصلح المصري: حدثنا عبدالله بن وهب قال: قال مالك بن أنس: الناس ينظرون إلى ربهم عز وجل يوم القيامة بأعينهم.، وقال الحارث بن مسكين: حدثنا أشهب قال: سُئِل مالك عن قوله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4] اتنظر إلى الله عز وجل؟ قال: نعم.، فقلت: إن أقواماً يقولون تنتظر ماعنده، قال: بل تنظر إليه نظراً...»[5].

قول الأوزاعي: ذكر ابن أبي حاتم عنه قال: إني لأرجو أن يحجب الله عز وجل جهماً وأصحابه عن أفضل ثوابه الذي وعده الله أولياءه حين يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[6] فجحد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده الله أولياءه[7].

قول الإمام أحمد: رُوِيَ عنه في مسألة الرؤية كلام كثير.، منه: ما رواه إبراهيم بن زياد الصائغ قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «الرؤية من كذّب بها فهو زنديق»[8].

قول المزني: ذكر الطبراني في السنة عن إبراهيم عن أبي داود المصري قال: كنا عند نعيم

---

(١) ص ٢٦١ حادي الأرواح.
(٢) حادي الأرواح ص ٢٦١ ـــ ٢٦٢.
(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢.
(٤) آية (٢٢، ٢٣) القيامة.
(٥) حادي الأرواح ص ٢٦٣.
(٦) آية (٢٢، ٢٣) القيامة.
(٧) حادي الأرواح ص ٢٦٤.
(٨) حادي الأرواح ص ٢٦٦.

بن حماد جلوساً، فقال نعيم للمزني: ما تقول في القرآن؟ فقال: أقول إنه كلام الله.، فقال: غير مخلوق؟. فقال: غير مخلوق»،. قال: وتقول: إن الله يُرى يوم القيامة؟ قال: نعم[1].

قول جميع أهل اللغة: قال أبو عبدالله بن بطة: سمعت (أبا عمر) محمد بن عبدالواحد صاحب اللغة. يقول: سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى (ثعلب) ـــ يقول: في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا . تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ ... ﴾[2] أجمع أهل اللغة على أن اللقاء هٰهنا لا يكون إلا معاينة ونظراً بالأبصار، وحسبك بهذا الإسناد صحة[3].

وبعد أن إنتهى ابن القيم ـــ رحمه الله ـــ من سياق الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والأئمة بعدهم. عقد فصلا ـــ في وعيد منكري الرؤية ـــ ساق فيه أدلة من الكتاب والسنة تتضمن الوعيد الشديد لمنكري الرؤية... إلى أن قال: «فصل: قد دل القرآن والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة الإسلام وأهل الحديث، عصابة الإسلام... وخاصة رسول الله (ﷺ)، ـــ على: أن الله سبحانه وتعالى يُرى يوم القيامة بالأبصار عياناً كما يُرى القمر ليلة البدر صحواً وكما ترى الشمس في الظهيرة فإن كان لما أخبر الله ورسوله عنه من ذلك حقيقة ـــ وإن له والله حق الحقيقة ـــ فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم لاستحاله أن يروه من أسفل منهم أو خلفهم أو أمامهم أو عن يمينهم أو عن شمالهم. وإن لم يكن لما أخبر به حقيقة كما يقول أفراخ الصابئة والفلاسفة والمجوس... بطل الشرع والقرآن، فإن الذي جاء بهذه الأحاديث هو الذي جاء بالقرآن، والشريعة، والذي بلغها هو الذي بلغ الدين فلا يجوز أن يجعل كلام الله ورسوله عضين، بحيث يؤمن ببعضها ويكفر ببعضها فلا يجتمع في قلب العبد بعد الإطلاع على هذه الأحاديث وفهم معناها إنكارها، والشهادة بأن محمد رسول الله، أبدا... إلى أن قال: والمنحرفون في باب الرؤية نوعان: أحدهما: من يزعم أنه يُرى في الدنيا... (الثاني) ـــ من يزعم أنه لا يُرى في الآخرة البتة... وما أخبر الله به ورسوله وأجمع عليه الصحابة والأئمة يكذّب الفريقين[4]».

هذا هو موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الرؤية. والله أعلم.

ثالثاً : رأي ابن القيم في الرؤيـة :

إليك شيء من أقوال الإمام ابن القيـم التـي توضح رأيـه في هذه المسألـة. يقـول ـــ رحمـه الله ـــ

(١) حادي الأرواح ص ٢٦٧.
(٢) آية (٤٣، ٤٤) سورة الأحزاب.
(٣) حادي الأرواح ص ٢٦٧ ـــ ٢٦٨.
(٤) حادي الأرواح ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(... وجعل ثوابه إذا قدم إليه أكمل الثواب وأفضله وهو النظر إلى وجهه ــ سبحانه وتعالى...)[1].

ويقول في مقام آخر: (... فبذكره تطمئن قلوبهم وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم ولا شيء يعطيهم في الآخرة أحب إليهم من النظر إليه....)[2]. ويقول في مقام آخر (الباب الخامس والستون في رؤيتهم ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم جهرة كما يُرى القمر ليلة البدر، وتجليه لهم ضاحكاً إليهم. هذا الباب أشرف أبواب الكتاب... وأقرها لعيون أهل السنة والجماعة... إتفق عليها ــ أي الرؤية ــ الأنبياء والمرسلون وجميع الصحابة، والتابعون، وأئمة الإسلام، على تتابع القرون...)[3].

ويقول في مقام آخر: (قد دل القرآن والسنة المتواترة وإجماع الصحابة وأئمة الإسلام وأهل الحديث عصابة الإسلام... وخاصة رسول الله (ﷺ) على أن الله سبحانه وتعالى يرى يوم القيامة بالأبصار عياناً كما يرى القمر ليلة البدر صحواً وكما ترى الشمس في الظهيرة فإن كان لما أخبر الله ورسوله عنه من ذلك حقيقة، وإن له والله حق الحقيقة، فلا يمكن أن يروه إلا من فوقهم لاستحالة أن يروه من أسفل منهم أو خلفهم أو أمامهم أو عن يمينهم أو عن شمالهم...)[4].

من هذه الأقوال يتضح رأي ابن القيم في الرؤية.

وهو أنه يثبت رؤية المؤمنين لربهم سبحانه وتعالى من فوقهم في اليوم الآخر بالأبصار عياناً كما يُرى القمر ليلة البدر صحواً وكما تُرى الشمس ليس دونها سحاب. والله أعلم.

ثانياً : رأي الجهمية في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

(أ) رأي الجهمية في أفعال العباد مع المناقشة:

يتلخص رأي الجهمية في هذه المسألة في أنه لافعل لأحد غير الله تعالى والإنسان مجبور على عمله، والأعمال تنسب إليه مجازاً كما تُنسب إلى الجماد، فالإنسان والجماد لايختلفان فكتب فلان وقتل مجازات كما يقال أثمر الشجر وتحرك الحجر، والثواب والعقاب جبر والتكليف جبر.

---

(١) الوابل الصيب ص ٣٩.

(٢) طريق الهجرتين ص ٩٦.

(٣) حادي الأرواح ص ٢٢٢.

(٤) حادي الأرواح ص ٢٦٩.

يقول البغدادي مبيناً مذهب الجهمية في أفعال العباد: وقال: أي الجهم ــ «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطيعتين لما وصفتا به»[1].

وقال الشهرستاني معدداً آراء الجهم بن صفوان: (... ومنها قوله في القدرة الحادثه: إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالإستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال: «أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت وتغيرت السماء، وأمطرت وأزهرت الأرض، وأنبتت، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر»[2].

والذي دفع الجهمية إلى هذا الرأي إعتقادهم: أنه يترتب على القول بأن العبد يخلق عمله: قصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود شريك له في الخلق وهو العبد والله يقول: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ... الآية﴾[3]، ويقول: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [4].

المناقشـــة :

يقال لهم إعتقادكم هذا باطل فإنه لا يترتب على القول بأن للعبد قدرة ومشيئة تحت قدرة الله ومشئيته، ماذكرتم من قصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود الشريك إلا إذا قيل بأن العبد مستقل بقدرته ومشيئته.

كما أن إستدلالكم بهذه الآيات على هذا الاعتقاد باطل فإنها لا تدل على مازعمتموه، إذ أنها لا تنافي وجود قدرة للعبد تحت قدرة الله يفعل بها، فتكون أعماله خلق له مخلوقه لله.

كما أنه يترتب على اعتقادكم هذا لوازم باطله: من القول بإبطال التكليف، والثواب والعقاب، وإرسال الرسل، فإذا كان العبد مجبوراً على عمله فكيف يثاب ويعاقب على ما لم يفعل؟! وكيف يكلف بعمل غيره، اليس هذا محض الظلم؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، ولم أرسل الله الرسل مادام العبد كالريشة في مهب الرياح؟! فليترك عالم الإنسان دون رسول

(١) الفرق بين الفرق ص ٩٩ ــ مطبعة دار المعارف بمصر.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١١٠ ــ ١١١، المطبعة الأدبية بمصر.

(٣) آية (٦٢) الزمر.

(٤) آية (٩٦) الصافات.

كما ترك النبات والجماد دون رسول.

فإذا كانت هذه اللوازم باطلة، فما يؤدي إليها باطل. والله أعلم.

(ب) موقف ابن القيم من رأي الجهمية في أفعال العباد :

ذكرت آنفاً: أن الجهمية يرون أن العبد مجبر على عمله، وأن الثواب والعقاب جبر والتكليف جبر. والآن لنعرف موقف ابن القيم من هذا الرأي.

يتضح موقف ابن القيم: من الردود، والمناقشة التي أجرها في صورة مناظرة بين جبري وسني، ومن المهاجمة القاسية اللهجة التي قابل بها أصحاب هذا الرأي، وهو في كل ما ذكرت يبين بطلان هذا المذهب الجبري، مما يدل على أنه لا يراه ولا يُقره.

أما الردود فمنها ما يلي :

١ ــ قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1].

يقول ابن القيم ــ بعد أن ساق هذه الآية ــ إعتقد جماعة أن المراد بالآية: سلب فعل الرسول عنه، وإضافته إلى الرب تعالى، وجعلوا ذلك أصلاً في الجبر، وإبطال نسبة الأفعال إلى العباد، وتحقيق نسبتها إلى الرب تعالى وحده، وهذا غلط منهم في فهم القرآن، فلو صح ذلك لوجب طرده في جميع الأعمال.، فيقال: ماصليت إذ صليت، وما صمت إذ صمت، وما ضحيت إذ ضحيت، ولا فعلت كل فعل إذ فعلته ولكن الله فعل ذلك، فإن طردوا ذلك لزمهم في جميع أفعال العباد طاعاتهم ومعاصيهم، إذ لا فرق، فإن خصوه بالرسول وحده وأفعاله جميعها أو رميه وحده، فهؤلاء لم يوفقوا لفهم ما أريد بالآية.

وبعد: فهذه الآية نزلت في شأن رميه (ﷺ) المشركين يوم بدر بقبضة من الحصباء فلم تدع وجه أحد منهم إلا أصابته.، ومعلوم أن تلك الرمية من البشر لا تبلغ هذا المبلغ، فكان منه ﷺ مبدأ الرمي وهو الحذف ومن الله سبحانه وتعالى ــ نيابة ــ الإيصال فأضاف إليه رمي الحذف الذي هو مبدؤه ونفى عنه رمي الإيصال الذي هو نهايته.

ونظير هذا قوله في الآية نفسها: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[1] ثم قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[1] فأخبر أنه وحده هو الذي تفرد بقتلهم ولم يكن ذلك بكم أنتم، كما تفرد بإيصال الحصباء إلى أعينهم، ولم يكن ذلك من رسوله، ولكن وجه الإشارة بالآية: أنه سبحانه أقام أسباباً ظاهرة لدفع المشركين، وتولى دفعهم وإهلاكهم بأسباب باطنة غير الأسباب

---

(١) آية (١٧) الأنفال.

التي تظهر للناس فكان ما حصل من الهزيمة والقتل والنصر مضافاً إليه، وبه، وهو خير الناصرين[1].

٢ ــ قال ابن القيم ــ وهو يبين ما اشتملت عليه الفاتحة من الرد على جميع المبطلين ــ فصل: في تضمنها للرد على الجبرية.، وذلك من وجوه:

أحدها : من إثبات عموم حمده سبحانه.، فإنه يقتضي أن لا يعاقب عبيده على ما لا قدرة لهم عليه، ولا هو من فعلهم، بل هو بمنزلة ألوانهم، وطولهم وقصرهم، بل هو يعاقبهم على نفس فعله بهم فهو الفاعل لقبائحهم في الحقيقة، وهو المعاقب لهم عليها، فحمده عليها يأبى ذلك أشد الإباء، وينفيه أعظم النفي.، فتعالى من له الحمد كله عن ذلك علواً كبيراً.، بل إنما يعاقبهم على نفس أفعالهم التي فعلوها حقيقة.، فهي أفعالهم لا أفعاله، وإنما أفعاله العدل والإحسان والخيرات[2].

الوجه الثاني: إثبات رحمته ورحمانيته ينفي ذلك؛ إذ لا يمكن إجتماع هٰذين الأمرين قط: أن يكون رحماناً رحيماً، ويعاقب العبد على ما لا قدرة له عليه ولا هو من فعله، بل يكلفه ما لا يطيقه، ولا له عليه قدرة البتة، ثم يعاقبه عليه.، وهل هذا إلا ضد الرحمه ونقض لها وإبطال؟ وهل يصح في معقول أحد إجتماع ذلك، والرحمة التامة الكاملة، في ذات واحدة؟![3].

الوجه الثالث: إثبات العبادة والاستعانة لهم، ونسبتها إليهم بقولهم «نعبد، ونستعين» وهي نسبة حقيقية لا مجازية، والله لا يصح وصفه بالعبادة والإستعانة التي هي من أفعال عبيده، بل العبد حقيقة هو العابد المستعين. والله هو المعبود المستعان به[4].

وأما المناقشة : فقد ناقش ابن القيم الجهمية في صورة مناظرة أجراها بين جبري وسني، وهو ــ في كل منها ــ ينصر السني على الجبري. ونظراً لطولها نكتفي بسياق مقطع يسير منها ونحيل القاريء إلى مصدرها إذا أراد الإطلاع عليها.

يقول ابن القيم: الباب التاسع عشر: في ذكر مناظرة جرت بين جبري وسني جمعهما مجلس مذاكرة قال الجبري: القول بالجبر لازم لصحة التوحيد، ولا يستقيم التوحيد إلا به لأنا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلاً للحوادث مع الله إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل.، وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر.

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٢٦، ٤٢٧، دار الكتاب العربي بيروت ــ الطبعة الثانية ــ ١٣٩٣هـ.
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٥.
(٣) (٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٥.

قال السني: بل القول بالجبر مناف للتوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل والثواب والعقاب فلو صح الجبر لبطلت الشرائع وبطل الأمر والنهي، ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب [1].

واستمرت المناظرة ــ بهذه الطريقة ــ الجبري يورد الشبهة والسني يهدمها.

وأما المهاجمة القاسية اللهجة ــ فمنها. قوله: ــ بعد أن قرر قدرة الله على أفعال العباد وإرادته لها وأنه هو الذي جعلهم فاعلين بقدرته ومشيئته، ثم تكلم في مذهب المعتزلة... إلى أن قال: «ولا نظن به ظن السوء ونجعل له مثل السوء أنه يعاقب عباده على ما لم يفعلوه ولا قدرة لهم على فعله بل على ما فعله هو دونهم واضطرهم إليه وجبرهم عليه وذلك بمنزلة عقوبة الزمن إذا لم يطير إلى السماء وعقوبة أشل اليد على ترك الكتابة وعقوبة الأخرس على ترك الكلام فتعالى الله عن هذين المذهبين الباطلين المنحرفين عن سواء السبيل» [2].

ويقول في مقام آخر ــ ذاماً المعتزلة والجبرية: (... والطائفتان في عمى عن الحق القويم والصراط المستقيم) [3].

(جـ) رأي ابن القيم في أفعال العباد :

إن مذهب ابن القيم في هذه المسألة هو مذهب شيخه ابن تيمية بل هو مذهب أهل السنة عامة. وليتضح رأيه: نضع أمامنا عدة نصوص له نستنبط منها رأيه.

يقول ابن القيم: «العبد بجملته مخلوق لله جسمه وروحه وصفاته وأفعاله، وأحواله فهو مخلوق من جميع الوجوه، وخُلِق على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله، وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه، فهو الذي خلقه، وكونه كذلك، وهو لم يجعل نفسه كذلك، بل خالقه وباريه جعله مُحْدِثاً لإرادته، وأفعاله، وبذلك أمره، ونهاه، وأقام عليه حجته، وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه، ونهاه عما هو متمكن من تركه، ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال، والتروك التي مكّنه منها وأقدره عليها، وناطها به... فكان مريداً شائياً بمشيئة الله له، ولولا مشيئة الله أن يكون شائياً لكان أعجز، وأضعف من أن يجعل نفسه شائياً، فالرب سبحانه أعطاه مشيئة، وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره، وأمره أن يجري مشيئته وقدرته في الطريقة التي يصل بها إلى غاية صلاحه» [4].

(١) شفاء العليل ص ١٣٩، وللاستزادة انظر ص ١٣٩ ــ ١٥٢ ــ شفاء العليل دار المعرفة ــ بيروت. لبنان.

(٢) شفاء العليل ص ٥٤، دار المعرفة ــ بيروت.

(٣) شفاء العليل ص ٤٩، دار المعرفة ــ بيروت.

(٤) شفاء العليل ص ١٣٧ ــ ١٣٨.

وقال: (... والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد، وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير. والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد، وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة كما تقول: هذا الثوب بين هٰذين الرجلين...، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب والمسبب والفاعل والآله كله أثر القدرة القديمة، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها، وكمالها وتناولها لكل ممكن، وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير، سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ماسواه مخلوق له، وهو أثر قدرته ومشيئته، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله أو القول بوجود مخلوق لا خالق له...، وإذا عرف هذا فنقول: الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً، وتكويناً، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً، ومباشرة، والله خلق الفعل، والعبد فعله، وباشرة، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشئيته»[1] وقال: (هي أفعال للعباد حقيقة ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته[2].

وقال: «إعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه، فالجبريه شهدت كونه منفعلاً يجري عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل... ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز، فقال، وقعد ــ عندهم ــ بمنزلة مرض... ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض... إلى أن قال: وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به فأثبتوا نطق العبد حقيقة، وإنطاق الله له حقيقة... ومتعلق الأمر والثواب والعقاب الفعل لا الإنفعال»[3].

وقال: «إحداث الله سبحانه لها بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها، وهو العبد، فجعل العبد فاعلاً لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به، وحدثت بإرادته وقدرته وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، ولكن جهة الإضافة مختلفة فما أحدثه الرب سبحانه من ذلك فهو مباين له قائم بالمخلوق مفعول له، لا فعل، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به يعود إليه حكمه ويشتق له منه إسمه، وقد أضاف الله سبحانه كثيراً من

(١) شفاء العليل ص ١٤٦ ــ ١٤٧. (٢) شفاء العليل ص ١٣١.

(٣) شفاء العليل ص ١٣٤ ــ ١٣٥، وانظر ص ٨٥ ــ ٩٥، تجد فيه أمثلة توضح الإنفعال والفعل.

الحوادث إليه وأضافها إلى بعض مخلوقاته...، وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الإختياري إلى الحيوان بطريق التسبب وقيامه به ووقوعه بإرادته لاينافي إضافته إلى الرب سبحانه خلقاً ومشيئة، وقدراً،ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ﴾(١) وقال لنوح: ﴿... ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ... **الآية**﴾(٢) فالرب سبحانه هو الذي حملهم فيها بإذنه، وأمره، ومشيئته، ونوح حملهم بفعله ومشيئته»(٣).

وقال: مبيناً عدم اضطرار المرء وإجباره على الفعل إذا خلقه الله، وخلق أسبابه: (... فجوابه أنه يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، ولا يصير مضطراً ملجئاً بخلقها فيه، ولا بخلق أسبابها ودواعيها فإنها إنما خُلقت فيه على وجه يمكنه فعلها وتركها ولو لم يمكنه الترك لزم اجتماع النقيضين وأن يكون مريداً غير مريد فاعل غير فاعل...)(٤).

وقال: مبيناً أثر القدرة في فعل المعصية ـ«... لإرادته واختياره وقدرته أثر فيها وهي السبب الذي خلقها الله به في العبد»(٥).

مما سبق من نصوص يتضح أن ابن القيم يرى أن الله خالق كل شيء وأنه خلق العبد وقدرته وإرادته، فهو يثبت لله الخلق كما ترى الجبريه ويخالفهم في إثبات الفعل للعبد.، ويرى أن قدرة الله مهمتها الخلق وقدرة العبد مهمتها الفعل، ولذا يضاف العمل إلى الله لأنه خالقه، ويضاف إلى العبد لأنه فاعله، ومعنى خلق الله للفعل: أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل.

والأعمال تنسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق، وتنسب إلى العبد نسبة المسبب إلى السبب.، ويرى أن هناك صلة وثيقة بين تأثير قدرة الله وقدرة العبد، فما تفعله قدرة العبد أثر لفعل الله.

ففعل العبد إنفعال لأفعال الله.، ولا يقصد ابن القيم بهذا الإنفعال أن العبد مجبور، بل يقصد أن الله يخلق كل شيء، وأن سنته جرت على توقف المسببات على الأسباب، ومن أسباب أفعال الناس قدرتهم وإرادتهم ثم أن هذه الإرادة التي أعطاها الله للعباد بها يختارون الفعل على الترك، هي مفتاح المسئولية، ومتعلق الأمر والنهي، والثواب والعقاب. وعليه فليس العبد

(١) آية (١١) الحاقة.
(٢) آية (٤٠) هود.
(٣) شفاء العليل ص ١٧٦.
(٤) شفاء العليل ص ١٣٧.
(٥) شفا العليل ص ١٣٧ و الضمير في قوله (خلقها الله به) يعود إلى المعصية.

مجبوراً لوجود هذه الإرادة التي يختار بها الفعل على الترك.

وليس خالقاً لفعلـه؛ لأن قدرته وإرادته سبب للفعل ــ فقط ــ وهي مخلوقة لله كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله؛ لأنه لا يكون في ملكه الا ما يريد، كما فرّق بين إضافة الفعل إلى الله وإلى العبد، فيضاف إلى الله خلقاً ولا يشتق له منه وصف ويضاف إلى العبد فعلاً ويوصف بمشتقاته والله أعلم.

ثالثاً : رأي الجهمية في علم الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

(أ) رأي الجهمية :

إن الجهمية يرون أن علم الله مُحْدَث مخلوق لا في محل، وأن الله تعالى لا يعلم بالأشياء قبل كونها[1].

يقول ابن حزم: (... فقال جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم... وأصحابهم إن علم الله تعالى هو غير الله وهو مُحْدَث مخلوق...)[2] وقال الشهرستاني ــ وهو يحكي معتقدات الجهم ــ (... ومنها إثباته علوماً حادثه للباري سبحانه وتعالى لا في محل. وقال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه...)[3].

(ب) موقف ابن القيم من قول الجهمية :

إن علم الله محدث مخلوق وأنه لا يعلم بالأشياء قبل كونها ــ ورأيه.

لقد رفض ابن القيم هذا الرأي ورمى من قال به بالكفر واستدل على بطلانه بالكتاب والسنة واتفاق الرسل من أولهم إلى خاتمهم، والصحابة، ومن تبعهم من الأئمة، على خلافه. كما استدل بالكتابة السابقة حين خلق الله سبحانه وتعالى القلم. فكتابته سبحانه وتعالى لما هو كائن تدل على علمه السابق به. وكذلك ارتباط الخلق بعلمه، يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه.

وإليك شيء من أقواله ــ رحمه الله في هذا الصدد ــ يقول ابن القيم: (الباب العاشر في مراتب القضاء والقدر التي من لم يؤمن بها لم يؤمن بالقضاء والقدر، وهي أربع مرات:

المرتبة الأولى: علم الرب سبحانه وتعالى بالأشياء قبل كونها... إلى أن قال: فأما المرتبة الأولى: وهي العلم السابق فقد اتفق عليه الرسل من أولهم إلى خاتمهم واتفق عليه جميع الصحابة ومن تبعهم من الأمة، وخالفهم مجوس الأمة.، وكتابته السابقة تدل على علمه بها قبل

---

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩، والمقالات لابي الحسن الأشعري جـ ١ ص ٢٨٠.

(٢) الفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٦.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ١٠٩ ــ ١١٠.

كونها، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]

قال مجاهد: علم من إبليس المعصية، وخلقه لها، وقال قتاده: كان في علمه أنه سيكون من تلك الخليقة أنبياء، ورسل وقوم صالحون وساكنوا الجنة.، وقال ابن مسعود: أعلم ما لا تعلمون من إبليس.، وقال مجاهد أيضاً: علم من إبليس أنه لا يسجد لآدم.، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾[2] وفي المسند من حديث لقيط بن عامر رضي الله عنه أنه قال: يارسول الله ما عندك من علم الغيب؟. فقال (ﷺ): «ضَنَّ ربك بمفاتيح خمس من الغيب لا يعلمها إلا الله وأشار بيده.، قلت وما هي؟ قال: علم المنية قد علم منية أحدكم ولا تعلمونه.، وعلم المني حين يكون في الرحم قد علمه ولا تعلمونه، وعلم ما في غدٍ وما أنت طاعم ولا تعلمه. وعلم يوم الغيث يُشْرِفُ عليكم... مشفقين فيظل يضحك قد علم أن غوثكم إلى قريب... وعلم يوم الساعة[3]. وقد تقدم حديث علي المتفق على صحته... ما من نفسٍ منفوسة إلا كُتِب مكانها من الجنة أو النار... الحديث»[4]... وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[5] قال ابن عباس: علم ما يكون قبل أن يخلقه. **وقال أيضاً**: على علم قد سبق عنده، وقال أيضاً: يريد الأمر الذي سبق له في أم الكتاب، وقال سعيد بن جبير ومقاتل: على علمه فيه وقال أبو اسحاق: أي على ما سبق في علمه أنه ضال قبل أن يخلقه، وهذا: الذي ذكره جمهور المفسرين..... وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَـٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[6] والله سبحانه وتعالى قد علم قبل أن يوجد عباده أحوالهم وما هم عاملون وما هم إليه صائرون ثم أخرجهم إلى هذه الدار ليظهر معلومه الذي علمه فيهم كما عَلِمَه...»[7].

وقال في مقام آخر: (والقضاء والقدر ــ عند أهل السنة ــ أربع مراتب جاء بها نبيهم وأخبر

(١) آية (٣٠) البقرة.
(٢) آية (٣٤) لقمان.
(٣) المسند جـ ٤ ص ١٣.
(٤) خ جنائز ٨٣. مسلم: قدر برقم ٢٦٤٧ باب الخلق للآدمي في بطن أمه وانظر جامع الأصول جـ ١٠ ص ١١٠ ــ ١١١.
(٥) آية (٢٣) الجاثية.
(٦) آية (٧٠) الحج.
(٧) شفاء العليل ص ٢٩ ــ ٣٣. وهذا لمحة يسيرة من الآيات والأحاديث الدالة على احاطة علمه سبحانه وتعالى بالكائنات قبل وجودها ــ ومن أراد الاستزادة فعليه مراجعة شفا العليل ص ٢٩ ــ ٣٩.

بها عن ربه تعالى: الأولى: علمه السابق بما هم عاملون قبل إيجادهم...)[١].

وقال في موضع آخر: (... والقضاء والقدر منشؤه عن علم الرب وقدرته... ولهذا كان المنكرون للقدر فرقتين: فرقة كذّبت بالعلم السابق ونفته، وهم غلاتهم الذين كفّرهم السلف والأئمة وتبرأ منهم الصحابة... إلى أن قال: فإرتباط الخلق بقدرته التامة يقتضي أن لا يخرج موجود عن قدرته.، وارتباطه بعلمه التام يقتضي إحاطته به وتقدمه عليه...)[٢].

وقال أيضاً ـــ وهو يرد على الجهمية ـــ وبالجملة فلا يخرج حادث من الأعيان والأفعال عن قدرته وخلقه، كما لا يخرج عن علمه ومشيئته، هذا دين جميع المرسلين....)[٣].

وقال أيضاً: (... إنه قد ثبت بالعقل الصريح والنقل الصحيح ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه وتعالى... وأنه يجب أن تكون القوة كلها لله وكذا العزة والعلم والقدرة والكلام...)[٤].

وقال أيضاً: (والله تعالى: إسم للذات المتصفة بكمال العلم والقدرة....)[٥].

مما سبق عرضه من كلام ابن القيم ـــ رحمه الله ـــ يتضح أنه يرفض رأي الجهمية ويرى أن العلم صفة من صفات الله سبحانه وتعالى، وأن علمه سبحانه وتعالى محيط بالكائنات قبل وجودها؛إذ هو المرتبة الأولى من مراتب القضاء والقدر، وليس مُحْدث مخلوق ـــ كما تزعمه الجهميةـــ. والله أعلم.

رابعاً : رأي الجهمية في الإيمان مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

(أ) رأي الجهمية في الإيمان :

لكي يتضح رأي الجهمية في هذه المسألة نسوق شيئاً من أقوال الأئمة الناقلين لمذهب الجهم.

يقول الأشعري: (الذي تفرد به الجهم... وأن الإيمان هو المعرفة والكفر هو الجهل به فقط...)[٦].

---

(١) طريق الهجرتين ص ١٥٧.

(٢) طريق الهجرتين ص ١٦١ ـــ ١٦٢.

(٣) مختصر الصواعق ص ٢٩٨.

(٤) مختصر الصواعق ص ١٥١.

(٥) مختصر الصواعق ص ١٢٨.

(٦) جـ ١ ص ٢٧٩ المقالات.

وقال البغدادي: (... وزعم ــ أي الجهم ــ أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط...)[1].

وقال الشهرستاني ــ وهو يتكلم عن معتقدات الجهم ــ (... ومنها قوله: من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا تزول بالجحد، فهو مؤمن.، قال: والإيمان لا يتبعض، أي لاينقسم إلى عقد وقول وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه فإيمان الأنبياء وإيمان الأمه على نمط واحد؛ إذ المعارف لا تتفاضل...)[2] وقال ابن حزم (... فإن جهما... يقول إن الإيمان عقد القلب فقط وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب في ديار الإسلام...)[3].

من هذه النصوص: يتضح أن الجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، والكفر هو الجهل، فليس في الإيمان قول ولا عمل، والناس لا يتفاضلون في الإيمان، فلا يزيد ولا ينقص.

(ب) موقف ابن القيم من رأي الجهمية في الإيمان، ورأيه :

عرفنا ــ آنفاً ــ ان الجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط، فلا قول ولا عمل.، وأنه لا يزيد ولا ينقص، والآن نحاول أن نتعرف على موقف ابن القيم من هذا الرأي؟ ورأيه؟.

فنقول وبالله التوفيق: يتضح موقف ابن القيم رحمه الله ــ من هذا الرأي مما يلي :

١ ــ من عرضه لرأي الجهمية ثم إبطاله إياه بأنه يستلزم أن يكون فرعون ومن على شاكلته من المعاندين من المشركين واليهود والنصارى، بل ورأس الكفر في الأرض وهو إبليس ــ لعنه الله ــ يلزم أن يكون هؤلاء مؤمنين كاملي الإيمان لإقرارهم بالخالق سبحانه وتعالى وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله[4].

٢ ــ نبزه من يقول بهذا القول بأنه أخو الشيطان حيث يقول :

وكذا الارجاء حين تقر بالمعبود تصبح كامل الإيمان

إلى أن قال:

هذا هو الارجاء عند غلاتهم من كل جهمي أخي الشيطان[5]

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٩.

(٢) الملل جـ ١ ص ١١١.

(٣) الفصل جـ ٢ ص ١١١ ــ ١١٢، جـ ٤ ص ٢٠٤.

(٤) انظر: الكافية الشافية ص ١٣، ادارة ترجمان السنة ٧ أيبك رود لاهور باكستان.

(٥) شرح القصيدة النونية ص ٣٦٩ ــ ٣٧٠.

٣ ــ سياقه لرأي الجهمية ثم رده وبيان أن القول الصحيح في الإيمان على خلافه ــ حيث يقول ــ بعد أن عرض رأيهم مع رأي بعض المخالفين لأهل السنة ــ (... وكل هؤلاء لم يعرفوا حقيقة الإيمان، ولاقام بهم... إلى أن قال: والإيمان وراء ذلك كله: وهو حقيقة مركبة من معرفة ماجاء به الرسول ﷺ، علماً، والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والإنقياد له محبةً وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيده والدعوة إليه بحسب الإمكان، وكماله في الحب في الله، والبغض في الله، والعطاء لله، والمنع لله، وأن يكون الله وحده إلٰهه ومعبوده. والطريقة إليه: تجريد متابعة رسوله (ﷺ) ظاهراً وباطناً، وتغميض عين القلب عن الإلتفات إلى ما سوى الله ورسوله.، وبالله التوفيق»[1].

ويقول في موضع آخر: (قاعدة: الإيمان له ظاهر، وباطن.، وظاهرة: قول اللسان وعمل الجوارح، وباطنه: تصديق القلب وانقياده ومحبته، فلا ينفع ظاهر لا باطن له، وإن حُقِن به الدماء وعصم به المال والذرية، ولا يجزىء باطن لا ظاهر له إلا إذا تعذر بعجز أو إكراه وخوف هلاك، فتخلف العمل ظاهراً مع عدم المانع دليل على فساد الباطن وخلوه من الإيمان، ونقصه دليل نقصه، وقوته دليل قوته...)[2].

ويقول أيضاً: (... وأيضاً فالإيمان هو القول والعمل والنية...)[3] ويقول أيضاً: (وليس التوحيد مجرد إقرار العبد بأنه لا خالق إلا الله، وأن الله رب كل شيء ومليكه. كما كان عباد الأصنام مقرين بذلك وهم مشركون، بل التوحيد يتضمن، من محبة الله والخضوع له، والذل له، وكما الإنقياد لطاعته، وإخلاص العبادة له، وإرادة وجهه الأعلى بجميع الأقوال والأعمال، والمنع، والعطاء والحب والبغض: ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الداعية إلى المعاصي والإصرار عليها...)[4].

وقال في موضع آخر: (... وأما «صيانه الإيمان» فلأن الإيمان عند جميع أهل السنة يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.، وقد حكاه الشافعي وغيره عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وإضعاف المعاصي للإيمان أمر معلوم بالذوق والوجود...)[5].

مما سبق عرضه يتضح أن ابن القيم يرفض رأي الجهمية ويبطله، ويرى أن الإيمان: هو قول

(١) الفوائد لابن القيم ص ١٠٦ ــ ١٠٧.
(٢) الفوائد لابن القيم ص ٨٥.
(٣) التفسير القيم ص ٤٤٩.
(٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٣٠.
(٥) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٤ وانظر مدارج السالكين جـ ١ ص ٤٢١.

باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهو ما عليه السلف. والله أعلم.

خامساً : قول الجهمية بفناء الجنة والنار مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

سيتناول الكلام في هذا المبحث ــ إن شاء الله ــ ما يلي :

(أ) **قول الجهمية بفناء الجنة والنار.**

(ب) **موقف ابن القيم من قول الجهمية ورأيه.**

(أ) **قول الجهمية بفناء الجنة والنار :**

ترى الجهمية ــ وفي مقدمتهم الجهم ــ أن الجنة والنار تفنيان ومن فيهما بعد تلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها.

يقول الأشعري: (الذي تفرد به «جهم» القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان)[1].

ويقول البغدادي: (وزعم ــ أي الجهم ــ أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان)[2] ويقول ابن حزم (... وقال ــ أي الجهم ــ أن الجنة والنار تفنيان ويفنى كل من فيهما...)[3].

وقال الشهرستاني ــ وهو يتكلم عن آراء الجهم في الأصول ــ (... ومنها: قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها)[4].

(ب) موقف ابن القيم من قول الجهمية بفناء الجنة والنار، ورأيه :

سبق أن ذكرت عند بيان رأي الجهمية في هذه المسألة، أنهم: يرون فناء الجنة والنار ومن فيهما بعد تلذذ أهل الجنة بالنعيم، وتألم أهل النار بالجحيم. والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم ورأيه؟.

لقد قسم ابن القيم الدار الآخرة إلى ثلاث دور: دار الطّيب المحض: وهي الجنة، ودار الخبيث المحض: وهي النار، ودار لمن معه خبيث وطيب: وهي دار العصاة.

أما دار الطيب المحض: فلم يتردد في القول بدوامها وأنها لا تفنى وعليه فهو يرفض قول الجهمية بفناء الجنة.

---

(١) المقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٧٩.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٩٩.
(٣) الفصل جـ ٤ ص ٢٠٤.
(٤) الملل جـ ١ ص ١١١.

وأما دار العصاة فهو لم يتردد في القول بفنائها وإخراج العصاة من النار إلى الجنة، حيث يقول في كتابه حادي الأرواح:

«وقد دل السمع دلالة قاطعة على دوام ثواب المطيعين، وأما عقاب العصاة فقد دل السمع أيضاً دلالة قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين»[1]. وقال مثل هذا في كتابه: الوابل الصيب، حيث قسم الدور إلى ثلاث بحسب طبقات أهلها، وقال ببقاء الجنة وفناء دار العصاة[2]. وعليه فهو أيضاً يرفض رأي المعتزلة في القول بعدم إخراج العصاة من النار.

أما دار الخبيث المحض ــ وهي النار ــ فله فيها ثلاثة أقوال:

الأول: ترجيح القول بفنائها.، وهو في هذا القول يوافق الجهمية.، وقد قال هذا القول في كتابه حادي الأرواح حيث ساق اختلاف الناس في أبدية النار، ثم ساق أدلة من قال ببقاءها، ونقضها... إلى أن قال ودوام الثواب والعقاب ما لا يدل عليه العقل بمجرده، وإنما عُلِم بالسمع، وقد دل السمع دلالة قاطعة على دوام ثواب المطيعين، وأما عقاب العصاة: فقد دل السمع أيضاً دلالة قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين وأما دوامه وانقطاعه في حق الكفار فهذا معترك النزال فمن كان السمع من جانبه فهو أسعد بالصواب...

ثم قال: فصل: ونحن نذكر الفرق بين دوام الجنة والنار شرعاً وعقلاً وذلك يظهر من وجوه:

أحدها: أن الله سبحانه وتعالى أخبر ببقاء نعيم أهل الجنة ودوامه وأنه لا نفاد له ولا انقطاع، وأنه غير مجذوذ، وأما النار فلم يخبر عنها بأكثر من خلود أهلها فيها وعدم خروجهم منها وأنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، وأنها مؤصدة عليهم، وأنها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها، وأن عذابها لازم لهم، وأنه مقيم عليهم لا يُفتّر عنهم، والفرق بين الخبرين ظاهر.

الوجه الثاني: أن النار قد أخبر سبحانه وتعالى في ثلاث آيات عنها بما يدل على عدم أبديتها:

الأولى: قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[3].

الثانية: قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[4].

---

(١) حادي الأرواح ص ٢٩١.

(٢) انظر: الوابل الصيب ص ٤٩.

(٣) آية (١٢٨) الأنعام.

(٤) آية (١٠٧) هود.

الثالثة : قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾[1] ولولا الأدلة القطعية الدالة على أبدية الجنة ودوامها لكان حكم الإستثناء في الموضعين واحداً، كيف وفي الآيتين من السياق ما يفرق بين الاستثنائين، فإنه قال في أهل النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[2] فعلمنا أنه سبحانه وتعالى يريد أن يفعل فعلاً لم يخبرنا به، وقال في أهل الجنة: ﴿عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾[3] فعلمنا أن هذا العطاء والنعيم غير مقطوع عنهم أبداً فالعذاب مؤقت معلق، والنعيم ليس بمؤقت ولا معلق... ثم استمر في ترجيح القول بفناء النار، إلى أن أكمل ٢٥ وجهاً كلها يؤيد فيها القول بفناء النار[4].

القول الثاني: التوقف ــ حيث قال في حادي الأرواح ــ بعد أن رجّح القول بفناء النار من ٢٥ وجهاً ــ قال: فإن قيل: فإلى أين إنتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا، بأضعاف مضاعفة..؟ قيل: إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[5] إلى هذا انتهى قدم أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه فيها.

حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء، وقال: ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء...)[6].

القول الثالث : القول ببقاء النار كالجنة، وقد صرح بهذا القول في كتابه الوابل الصيب: حيث قال: (... وأما النار فإنها دار الخبث في الأقوال والأعمال... ولما كان الناس على ثلاث طبقات، طيب لا يشينه خبث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، كانت دورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان...)[7].

وهو في هذا القول يخالف الجهمية ويوافق جمهور السلف، ولعل هذا القول قاله في آخر عمره فيكون رجع به عن القولين السابقين ــ وهو الذي نظنه فيه رحمه الله ــ والله أعلم.

---

(١) آية (٢٣) النبأ.
(٢) آية (١٠٧) هـود.
(٣) آية (١٠٨) هود.
(٤) انظر حادي الأرواح ص ٢٨٠ ــ ٣١٠.
(٥) آية (١٠٧) هود.
(٦) حادي الأرواح ص ٣١١.
(٧) الوابل الصيب ص ٤٩.

الفصـــل الثانـــي

موقف ابن القيم من المعتزلة وآرائهم

تمهيـــد :

قبل بيان موقف ابن القيم من المعتزلة وآرائهم ـــ يحسن ـــ أن نعرف من هم المعتزلة؟ ومتى نشأوا؟ وممن استقوا آرائهم؟ وما هي العوامل التي ساعدت على ظهورهم واشتهارهم؟ وهل هم فرقة أم أكثر؟ مع الإشارة إلى منهجهم ومايجمعون عليه من آراء.

المعتزلـــة :

هم فرقة كلامية ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في بحث العقائد الإسلامية.

وهم أصحاب واصل[١] بن عطاء الغزال الذي طرده الحسن البصري بسبب قوله إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، فاعتزل في ساريه من سواري مسجد البصرة يقرر قوله هذا على جماعة استحسنوا رأيه وتابعوه فسُمِّيَ هو ومن تابعه بالمعتزلة لاعتزالهم الحسن، وقول الأمة بأسرها، وقولهم بأن مرتكب الكبيرة قد إعتزل المؤمنين والكافرين[٢]. وقد نشأت هذه الفرقة في أوائل القرن الثاني في سنة بين سنة ١٠٥ ـــ ١١٠هـ في البصرة نتيجة المناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثم خروج وأصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري وبعد ذلك أضاف إلى رأيه في مرتكب الكبيرة آراء أخرى أصبحت فيما بعد من أصول المعتزلة، ومن ثم أخذ كل عالم من علمائهم يأتي برأي حتى تكونت هذه الفرقة[٣] وقد إستقوا آرائهم من المقولات والآراء السائدة في عصرهم آنذاك وخصوصاً آراء الفرق المخالفة ففكره الإختيار: أخذها المعتزلة عن القدرية، وعن الجهمية أصحاب الجهم أخذوا القول بنفي الصفات، وخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخره كما أخذوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الخوارج، كما اتفقوا مع الشيعة في كثير من آرائهم الخاصة بالإمامة كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر فضلاً عن تجويزهم للتأويل[٤].

(١) هو واصل بن عطاء الغزال (أبو حذيفة) مولى بني ضبه ولد سنة ٨٠هـ وتتلمذ على الحسن البصري ولم يفارقه إلا بعد أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة المعتزلة وواضع الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال ـــ توفي سنة ١٣١هـ. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢٠، الملل والنحل جـ ١ ص ٥٠.

(٢) انظر: المعتزلة ـــ زهدي جار الله ص ٣، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. عرفات عبدالحميد ص ٨٣.

(٣) انظر: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(٤) انظر: الحركات السرية في الإسلام ص ٩٠ ـــ ٩١ (بتصرف).

وقد ساعد على ظهورهم واشتهارهم عوامل كثيرة منها :

١ ــ وجود بعض المشاكل العقائدية بين المسلمين مما هيأ لظهورهم عندما أدلوا برأيهم كأي فرقة من فرق الضلال.

٢ ــ مناصرة بني العباس لهم وخصوصاً ــ المأمون والمعتصم والواثق.

٣ ــ دراستهم للفلسفة.

٤ ــ أثر الديانات الأخرى.

٥ ــ وقوفهم أمام بعض الفرق والحركات العقائدية المناوئة للإسلام كالرافضة والزنادقة، والراوندية؛ إذ أنهم أقدر من غيرهم على المناظرة بسبب دراستهم للفلسفة وتعمقهم فيها[١].

وكانوا في أول أمرهم فرقة واحدة إلا أنهم افترقوا فيما بعد إلى اثنتين وعشرين فرقة تجمع على آراء وتختلف في آراء أخرى. ومنهجها واحداً وهو: تقديم العقل على النقل ويهمنا هنا ما يجمعون عليه، وهي ما يسمونها بالأصول الخمسة. التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

بعد هذا التمهيد الذي القينا فيه الضوء على المعتزلة، ونشأتهم، سنحاول الآن أن نبين موقف إبن القيم من أصولهم الخمسة ــ الآنف ــ ذكرها.

وسنتحدث عن كل منها في مبحث خاص، وعليه فسيكون الكلام عليها كما يلي:

المبحث الأول : التوحيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثاني : العدل عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الثالث : الوعد والوعيد عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الرابع : المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المبحث الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

---

(١) انظر: المذاهب الإسلامية ص ٢١٧ ــ ٢٢٠ ــ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٢٨٨ ــ ٢٩٠ مروج الذهب جـ ١ ص ٧١ جـ ٦ ص ٢٤ المعتزلة ص ٣٥ ــ ٥٠، ١٥٨ ــ ١٦٢.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤، ١٢٠ ــ ١٢٢، ١٣١ ــ ١٣٣، ١٥٦، ١٧٢ ــ ١٨٥، ٢٧٨ ــ ٢٧٩، الملل والنحل جـ ١ ص ٥٠ ــ ٧٣، التبصير في الدين للأسفراييني ص ٦٦ ــ ٧٩، تاريخ الفرق الإسلامية ص ١٨٧، المقالات جـ ٢ ص ٣١٧، المنية والأمل لابن المرتضي ص ٢٢، ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٦٥ ــ ٢٩٦.

المبحث الأول

التوحيد عند المعتزلة وموقف ابن القيم ورأيه

التوحيد : هو الأصل الأول من أصول المعتزلة ــ وهو ــ عندهم ــ يدور حول ما يثبت لله وما ينفى عنه من الصفات، ويدل على ذلك تعريفهم له. يقول القاضي عبدالجبار[1] ــ وهو يعرف التوحيد لغة واصطلاحاً ــ «والأصل فيه أن التوحيد في أصل **اللغة**: عبارة عما به يصير الشيء واحداً... ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحد»[2].

وأما في اصطلاح المتكلمين: «فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً واثباتاً على الحد الذي يستحقه، والاقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والاقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً»[3] ولذا فإن الكلام في هذا المبحث كما يلي :

المطلب الأول : مذهب المعتزلة في الصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في القرآن، والرؤية، وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول: مذهب المعتزلة في الصفات عامة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي المعتزلة في الصفات عامة :

تمهيـد :

الصفات منها: سلبية لفظاً ومعنى: كقوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[4] ومنها سلبية معنى

(١) هو أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد بن الخليل الهمذاني الأسد آبادي ولد سنة ٣٢٠هـ على الأرجح وتوفي سنة ٤١٥هـ كان أشعرياً ثم انتقل إلى الإعتزال بعد اتصاله بالعالم المعتزلي ــ أبو اسحاق بن عياش. عاصر بني بويه ــ وولي القضاء بعد وفاة الصاحب سنة ٣٨٥هـ. له مؤلفات منها: المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة. انظر الاعلام جـ ٤ ص ٤٧، معجم المؤلفين جـ ٥ ص ٧٨ ــ ٧٩.

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ١٢٨، وقال الشيرازي: هو مصدر وحد يوحد توحيداً أي جعله واحداً فهو في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً. ويطلق على الإيمان بالله وحده.
القاموس المحيط جـ ١ ص ٣٤٣ ــ ٣٤٤.
وقال ابن منظور في اللسان مثل ذلك لسان العرب مادة وحد.

(٣) شرح الاصول الخمسة ص ١٢٨.

(٤) آية (١١) سورة الشورى.

إيجابية لفظاً: كالقدم، والوحدانية. وهذه محل اتفاق بين الفرق لم يشذ واحد منهم عن القول بها إلا المشبهه ومنها صفات إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة، والإرادة، والعلم، وغيرها من الصفات التي توجب معنى تتصف به الذات. وهذه هي محل الخلاف[1] ولكي نوضح رأي المعتزلة فيها — نعرض شيئاً من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم.

يقول ابن المرتضى[2] المعتزلي: (وأماما أجمعت عليه المعتزلة فقد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان...)[3].

وقال البغدادي — وهو يتكلم عن فرق المعتزلة — (وعشرون منها قدرية محضه يجمعها كلها في بدعتها أمور: منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية، وقولهم بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية...)[4].

وقال الشهرستاني: (والذي يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: «هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص وصف لشاركته في الالوهية..... واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته»[5].

من هذه النصوص يتضح: أن المعتزلة تنفي الصفات عن الله تعالى ويقولون إنه تعالى حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة به. قالوا، لأن إثباتها زائدة على الذات يستلزم الجسمية وتعدد القدماء. ولذا أوّلوا النصوص الدالة عليها أو حرفوها فمثلاً: قوله تعالى: ﴿... وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[6].

أولوها على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات كما يقول بعضهم.

---

(١) انظر: ابن القيم عصره ومنهجه وآرائه: ص ٣٣٦.

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله، كان إماماً سنة ٧٩٣هـ وسجن في صنعاء اليمن إلى سنة ٨٠١هـ له مؤلفات منها:
كتاب البحر الزخار في فقه الزيديه، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، كان مولده سنة ٧٦٤هـ وتوفي سنة ٨٤٠هـ.
انظر الاعلام جـ ١ ص ٢٥٥.

(٣) المنية والأمل ص ٥٦.

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ — ٩٤.

(٥) انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.

(٦) آية ١١ سورة الشورى.

وقال بعضهم: معناها: حي لا آفة به، تمنعه من إدراك المسموع والمرئي[1]. وهكذا تتبعوا النصوص بالتكذيب أو بالتأويل أو التحريف ليسلم لهم هذا المذهب الباطل.

ثانياً : موقف ابن القيم :

ذكرت رأي المعتزلة في الصفات. وانتهيت إلى أنهم يجمعون على نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ويؤولون النصوص الدالة عليها أو يحرفونها.

ويهمنا الآن أن نبين موقف ابن القيم.

الواقع أن موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الصفات يتضح لنا من عرضه لشبهاتهم ونقضها. ومن ردوده الكثيرة عليهم. ومن إنكاره لهذا الرأي بلهجة قاسية تتضمن الحكم عليها بالكفر، والتكذيب.

أما الشبهات فمنها ما يلي :

الشبهة الأولى: «قالت الجهمية[2]: «نحن نثبت قديماً واحداً ومثبتوا الصفات يثبتون عدة قدماء مع الله تعالى... والنصارى أثبتوا ثلاثة قدماء مع الله تعالى فكفّرهم، فكيف من أثبت سبعة قدماء أو أكثر»[3].

المناقشة :

وبعد أن يذكر شيخنا شبهتهم هذه يأخذ في مناقشتها فيقول: «انظر إلى هذا التدليس والتلبيس الذي يوهم السامع أن مثبتي الصفات أثبتوا قدماء مع الله تعالى، وإنما أثبتوا قديماً واحداً بصفاته. وصفاته داخلة في مسمى إسمه، كما أنهم إنما أثبتوا إلٰهاً واحداً، ولم يجعلوا كل صفة من صفاته إلٰهاً، بل هو الإلٰه الواحد بجميع أسمائه وصفاته، وهذا بعينه متلقى من عباد الأصنام المشركين بالله تعالى المكذبين لرسوله ﷺ حيث قالوا: يدعو محمد إلى إله واحد ثم يقول ياسميع يابصير فيدعو آلهة متعددة فأنزل الله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[4] فأي إسم دعوتموه به فإنما دعوتم المسمى بذلك الإسم، فأخبر سبحانه أنه إلٰه واحد وإن تعددت أسماؤه الحسنى المشتقة من صفاته. ولهذا كانت حسنى والا فلو كانت كما يقول الجاحدون لكماله أسماء محضة فارغة من المعاني ليس لها

---

(١) انظر: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩، ونهاية الاقدام في علم الكلام ص ٣٤١.

(٢) المراد بالجهمية هنا المعتزلة. انظر الأربعين للرازي ص ١٥٩.

(٣) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١١١، والأربعين في اصول الدين للرازي ص ١٥٩.

(٤) آية (١١٠) سورة الأسراء.

حقائق لم تكن حسنى، ولكانت أسماء الموصوفين بالصفات والأفعال أحسن منها. فدلت الآية على توحيد الذات وكثرة النعوت والصفات»[1]. وبذلك تبطل هذه الشبهة.

الشبهة الثانية: قالت المعتزلة (... لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان للزم أن يكون هناك صفة وموصوف وهذه حال الأجسام، والله منزه عن الجسمية)[2].

المناقشـــة :

ويفند الشيخ هذه الشبهه فيقول: (واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفيا فيكون له النفي فمن أطلقه نفياً أو إثباتاً سُئِل عما أراد به... إلى أن قال وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويُرى بالابصار ويتكلم ويكلم ويسمع ويبصر ويرضى ويغضب فهذه المعاني ثابتة لله تعالى، وهو موصوف بها، فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسماً، كما اننا لانسب الصحابه لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصبا...)[3].

وأضيف إلى ما قاله ابن القيم: أن أهل السنه لم يشبهوا صفاته سبحانه وتعالى بصفات البشر ــ بل أثبتوا له صفات تليق بجلاله من غير تشبيه أو تعطيل. فإذا كان أهل السنه لم يشبهوا صفاته بصفات خلقه، ولم ينطق الوحي بلفظ الجسم بنفي ولا إثبات، فلا يلزم أهل السنة نفي الصفات لمجرد تسمية المخالف لهم مجسمة وبذلك يتبين بطلان هذه الشبهة[4].

وأما الردود فكثيرة وقد سبق مافيه الكفاية عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات[5].

وأما انكاره لهذا الرأي: فإليك شيء من أقواله في هذا الصدد.

يقول ابن القيم: (... إن الطريقة التي سلكها نفاة الصفاة والعلو والتكلم، من معارضة النصوص الإلٰهية بآرائهم هي بعينها الطريقة التي سلكها إخوانهم من الملاحدة في معارضة

---

(١) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١١١:

(٢) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٩، وانظر جـ ١ ص ١١٠ ــ ١٣٩ مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم.

(٣) جـ ١ ص ١١٢ مختصر الصواعق المرسلة.

(٤) وللمعتزلة شبهات أخرى ــ انظر الشبهة في الانتصار للخياط ص ٨٢ ــ ٨٣، وجوابها في منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٩٥، وانظر شبهة أخرى في رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ١٣٧ ــ ١٣٨ وجوابها في الأربعين للرازي ص ١٣٥، ومنهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٤٣٣ ــ ٤٣٤، وانظر شبهة أخرى في تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٥ وجوابها في نفس الكتاب جـ ١ ص ٦٠٥ ــ ٦٠٧.

(٥) انظر ص ٥١ ــ ص ٥٤ من الرسالة.

نصوص المعاد بآرائهم وعقولهم ومقدماتهم...)[1].

ويقول في مقام آخر: (وكفر الجحود نوعان... إلى أن قال والكفر الخاص المقيد أن يجحد فرضاً من فروض الإسلام... أو صفة مما وصف الله به نفسه.. عمداً)[2].

وقال أيضاً: (... وقد ذكرنا في كتاب الصواعق أن تأويل آيات الصفات وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين...)[3].

مما سبق عرضه يتضح موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الصفات وهو أنه يرى بطلانه بل وكفر من يقول به.

أما رأيه في الصفات فقد سبق ــ عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات[4]. والله أعلم.

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في القرآن والرؤية وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في القرآن، والرؤية، مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه:

أما رأي المعتزلة في الرؤية فإنه لا يختلف عن رأي الجهمية. فهم يذهبون إلى القول بأن الله لا يرى في الدنيا والآخرة[5]. ولا شك أن ابن القيم ينكر هذا الرأي، ورأيه يخالفه. وقد عرضناه فيما سبق [6] فلا داعي لاعادته.

كذلك رأي المعتزلة في القرآن لا يكاد يختلف عن رأي الجهمية وقد أشرت إليه عند الكلام على رأي الجهمية في الصفات. لكن لأهميته سأفرده بالبحث. وعلى ذلك فسيكون الكلام في هذا الفرع كما يلي :

أولاً : رأي المعتزلة في القرآن :

لقد: أجمعت المعتزلة على القول بأن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وأنه مخلوق محدث. يقول القاضي عبدالجبار ــ وهو يتكلم عن مذاهب الناس في القرآن ــ: وأما مذهبنا: فهو

---

(١) مختصر الصواعق جـ ١ ص ١٥٣.

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٣٨.

(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٥٣، وانظر مدارج جـ ١ ص ٣٤٧، واجتماع الجيوش الإسلامية له ص ٢٧.

(٤) انظر ص ٥٤ ــ ص ٥٥ من الرسالة.

(٥) انظر: الملل النحل جـ ١ ص ١١٢ والفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٢.

(٦) انظر: ص ٥٦ ــ ص ٦٢ من الرسالة.

أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق مُحْدَث»[1].

ويقول ابن منتويه[2]: «وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق»[3].

من هذا العرض تتضح لنا عقيدة المعتزلة في القرآن وهو أنه: كلام الله ووحيه، وهو مخلوق.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في القرآن ورأيه.

ذكرت رأي المعتزلة في القرآن وانتهيت إلى أنهم يرون: أن القرآن كلام الله ووحيه وهو مخلوق.

وقد رفض ابن القيم هذا الرأي وانكره، ولذا رد عليهم، ومن أقواله في ذلك ما يلي :

يقول ابن القيم: «احتجت المعتزلة على خلق القرآن بقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[4] ونحو ذلك من الآيات.

فأجاب الأكثرون بأنه عام مخصوص، يختص محل النزاع، كسائر الصفات. من العلم والقدرة. قال ابن[5] عقيل في الارشاد: ووقع لي نحو هذا أن القرآن لا تتناوله هذه الأخبار، ولا تصلح لتناوله.

قال: لأن به حصل عقد الاعلام بكون الله خالقاً لكل شيء، وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر. قال: ولو أن شخصاً قال: لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كذباً؛ فإنه: لا يدخل إخباره بذلك تحت ما أخبر به.

قلت[6]: ثم تدبرت هذا فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾[7] وإنما أمرت بذلك لئلا تُسْأل عن

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٢) هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن منتويه، أخذ عن القاضي عبدالجبار ذكره ابن المرتضي في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة له مصنفات منها: جمعه للمحيط في أصول الدين ــ تأليف القاضي عبدالجبار، والتذكرة في لطيف الكلام.
انظر: المحيط في أصول الدين: المقدمة، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٦.

(٣) المحيط بالتكليف: ص ٣٣١.

(٤) الزمر آية (٦٢).

(٥) هو علي بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (أبو الوفاء) ولد سنة ٤٣١هـ وتوفي سنة ٥١٣هـ، له مصنفات كثيرة منها الفنون والإرشاد. انظر كشف الظنون جـ ١ ص ٧١، ومعجم المؤلفين جـ ٧ ص ١٥١، ١٥٢.

(٦) القائل ابن القيم.

(٧) مريم آية (٢٦).

والدها. فقولها ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[1] به يحصل إخبارها بأنها لا تكلم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر وإلا كان قولها مخالفاً لنذرها[2] وإذا كان القرآن قد حصل به الإعلام بأن الله خالق كل شيء. فإنه لا يدخل تحت عموم الآية وبذلك تبطل هذه الشبهة.

ويقول في مقام آخر ـــ بعد أن حكى مذهب المعتزلة في القرآن ـــ قال: «وهذا المذهب هو من فروع ذلك الأصل الباطل المخالف لجميع كتب الله ورسله ولصريح المعقول والفِطَر من جحد صفات الرب، وتعطيل حقائق أسمائه، ونفي قيام الأفعال به.

فلما أصّلوا أنه لا يقوم به وصف ولا فعل كان من فروع هذا الأصل أنه لم يتكلم بالقرآن ولا بغيره، وأن القرآن مخلوق... إلى أن قال: فإذا انتفت عنه صفة الكلام، إنتفى الأمر والنهي ولوازمهما، وذلك ينفي حقيقة الإلوهية....»[3] ونفي حقيقة الإلوهية كفر فما يؤدي إليه مثله. كذلك رد عليهم بأنه يلزم من نفي صفة الكلام والقول بأن القرآن مخلوق لوازم كثيرة باطلة منها:

١ ـــ القول بأن كلام الخلق حقه وباطلة كلام الله، فإنه يصدق عليه التعريف الذي عرفتم به كلام الله حيث قلتم هو ما يخلقه في غيره منفصلاً عنه، وهذا اللازم في غاية الفساد والبطلان فما يؤدي إليه مثله[4].

٢ ـــ يلزم انتفاء الرسالات والنبوات وجحدها، إذ لا معنى لرسالة المبعوث إلا تبليغ كلام من أرسله من أوامره ونواهيه وإخبار بلا زيادة ولا نقصان. كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[5].

وكذلك حقيقة الإرسال هي نفس خطابه للمرسلين المأمور بتبليغه إلى الخلق[6]. وعلى هذا فنفي صفة الكلام يترتب عليه إنتفاء الرسالة. وهو كفر، فما يؤدي إليه مثله.

٣ ـــ كذلك يلزم من هذا الإعتقاد تشبيه الله بالجماد الناقص حيث نفيتم عنه صفة الكلام بل وقبول هذه الصفة. وهذه هي حال الجماد[7].

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) آية ٢٦ مريم.

(٢) التفسير القيم ص ٤٢٣ ـــ ٤٢٤.

(٣) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٤٢٥ ـــ ٤٢٦.

(٤) انظر: شرح القصيدة النونية جـ ١ ص ١٢٠ ـــ ١٢١. محمد خليل هراس.

(٥) آية (٦٧) سورة المائدة.

(٦) شرح القصيدة النونية للهراس جـ ١ ص ١١٨ ـــ ١١٩.

(٧) شرح القصيدة النونية للهراس جـ ١ ص ١١٩ ـــ ١٢٠.

كذلك رد عليهم بأن الله سبحانه وتعالى فرق بين الخلق والأمر. حيث قال عز من قائل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

فقد عطف الأمر على الخلق، والعطف دليل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه. فإن قال المنازع: إن العطف من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾[2] والروح فرد من أفراد الملائكة. قيل: هذا النوع من العطف، وان كان جائزاً في غير هذا الموضع، إلا أنه في هذه الآية ظاهر الإمتناع، فإن الله عز وجل أخبر عن خلقها أولاً؛ لأن قوله: والشمس والقمر والنجوم، عطف على السموات الذي هو مفعول خلق، ثم أخبر بعد ذلك أنه سخرها بالأمر. في قوله: ﴿مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[3] ثم قال: عقب ذلك: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[3] فدل ذلك على أن الخلق غير الأمر وأنها بعد الخلق سُخِّرت بالأمر[4]. وإذا كان الخلق غير الأمر بطل القول بخلق القرآن. لأن القرآن من الأمر.

من هذه الردود يتبين أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة في هذه المسألة.

وإذ كان كذلك فما هو رأيه؟

يقول ابن القيم (وأما القرآن فإني أقول أنه كلام الله منزل غير مخلوق...)[5].

وقال أيضاً: (فصل: قول أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم أثبتوا لله صفة الكلام كما أثبتوا سائر الصفات..... إلى أن قال: وقد دلت النصوص النبوية أنه يتكلم إذا شاء بما شاء وأن كلامه يُسمع وأن القرآن العزيز الذي هو سور وآيات وحروف عين كلامه حقاً... وأن القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلامه الذي تكلم به وليس بمخلوق، ولا بعضه قديماً، وهو: المعنى وبعضه مخلوق، وهو: الكلمات والحروف...)[6].

وقال أيضاً: (وقد دل القرآن وصريح السنة والمعقول وكلام السلف على أن الله سبحانه يتكلم بمشيئته، كما دل على أن كلامه صفة قائمة بذاته، وهي صفة ذات وفعل. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[7] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن

(١) آية (٥٤) سورة الأعراف.

(٢) آية (٤) سورة القدر.

(٣) آية (٥٤) الأعراف.

(٤) أنظر: شرح القصيدة النونية جـ ١ ص ١٢٢.

(٥) النونية لابن القيم ص ٧.

(٦) مختصر الصواعق جـ ٢ ص ٤٢٧ — ٤٢٨.

(٧) آية (٤٠) سورة النحل.

﴿يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1][2].

من هذه النصوص يتبين أن ابن القيم يرى أن الله سبحانه وتعالى يتكلم إذا شاء بما شاء وأن الكلام صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى تثبت له كسائر الصفات، وهي صفة ذات وفعل، وأن القرآن: كلام الله حقيقة منزل غير مخلوق.

هذا هو رأي المعتزلة في القرآن وموقف إبن القيم منه.

الفرع الثاني: رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله والاستواء والمجيء والوجه واليد والعين وموقف ابن القيم منه :

أولاً: رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

(أ) رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله :

لكي نوضح رأي المعتزلة في هذه المسألة ــ يحسن أن نشير إلى مفهوم الجسم عند المعتزلة.

يقول القاضي عبدالجبار: «إعلم أن الجسم هو: ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطا، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض، ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً»[3] إذا: فالجسم عند المعتزلة: هو ما له طول وعرض وعمق. وقد نفت المعتزلة أن يطلقوا على الله الجسم بهذا المعنى. يقول القاضي عبدالجبار: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً»[4].

(ب): موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله، ورأيه.

ذكرت آنفاً ــ أن المعتزلة ينفون الجسمية عن الله تعالى ــ والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم ورأيه؟.

لقد فصّل ابن القيم في هذه المسألة :

فأما لفظ الجسم فتوقف في إطلاقه على الله أو نفيه؛لأنه لم يرد في الكتاب والسنة إطلاقه على الله أو نفيه.

(١) آية (٨٢) سورة يس.
(٢) مختصر الصواعق ص ٤٢٩.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧.

يقول ابن القيم (واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق بـه الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي)[1].

وأما معناه: فقد فصّل فيه: فقال إن كان مراد المعتزلة بالجسم معناه في لغة العرب: وهو البدن الكثيف الذي لا يُسمى في اللغة جسم سواه فهذا المعنى منفي عن الله عقلاً وسمعاً.

وإن كان مرادهم بالجسم: ما يُوصف بالصفات، ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويكلم، ويسمع، ويبصر، وما له وجه، ويدان، وغير ذلك من صفاته، التي أطلقها على نفسه، كالعلو والإستواء. فهذه المعاني تثبت لله سبحانه وتعالى على ما يليق بجلاله من غير تشبيه. ولا تُنْفَى عن الله لمجرد تسمية الموصوف بها جسماً كما لا تسب الصحابة، لمجرد تسمية من يحبهم ويواليلهم ناصبياً[2].

وعلى هذا، فابن القيم يخالف المعتزلة في **لفظ** الجسم حيث يتوقف في إطلاقه على الله أو نفيه تقيّداً بالكتاب والسنة.

وأما المعنى: فهو يوافق المعتزلة على نفيه، إن كان مرادهم المعنى الأول، ويخالفهم إن كان مرادهم المعنى الثاني. والله أعلم.

ثانياً: رأي المعتزلة في الاستواء، والمجيء، والوجه، واليدين، والعين مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

تمهيـد: لقد رتب المعتزلة على نفي الجسميه عن الله تعالى نفي كل ما يرونه يتضمنها، وأولوا كل ما ورد في ذلك من نصوص، وذلك كالاستواء والمجيء، والوجه، واليد، والعين.

وسنعرض ــ إن شاء الله ــ تأويلاتهم لها مع بيان موقف ابن القيم، ورأية.

(أ) الاستواء :

لقد ورد في القرآن الكريم آيات تؤكد أن الله تعالى مستوٍ على عرشه، كقوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[3]. وقد رفض المعتزلة هذا المعنى الظاهر الذي تشير إليه الآية لذا أولوا الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبه. يقول القاضي عبدالجبار ــ بعد سياقه هذه الآية ــ «والإستواء هـٰهنا بمعنى الإستيلاء والقهر والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر.

(قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق)[4]

(١) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ص ١١٢.

(٢) انظر مختصر الصواعق ص ١١٢ ــ ١١٣.

(٣) آية (٥) طه.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم هذا التأويل وبين بطلانه في مواضع كثيرة من كتبه، منها: في كتابه الصواعق بين بطلانه من (٤٢) وجهاً كما نقض هذه الشبهة التي تمسكت بها المعتزلة — وهي: قولهم «أن الإستواء بمعنى الإستيلاء مشهور في اللغة واستدلالهم بقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق..) ولطول هذه الردود سأكتفي — ان شاء الله — بالاشارة إلى بعض منها مع نقض هذه الشبهة.

يقول ابن القيم — بعد عرضه لتأويلهم: «هذا الذي قالوه باطل من اثنين وأربعين وجهاً :

أحدها: أن لفظ الإستواء في لغة العرب التي خاطبنا الله بها وأنزل بها كلامه (نوعان) مطلق، ومقيد.

فالمطلق: مالم يوصل معناه بحرف مثل قوله ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾[1] وهذا معناه كمل وتم — يقال استوى النبات... أي تم.

وأما المقيد: فثلاثة أضراب.

أحدها: **مقيد بإلى** كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾[2] واستوى فلان إلى السطح...، وقد ذكر سبحانه هذا المقيد بإلي في موضعين من كتابه.

الأول: في البقرة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾[3]. **والثاني**: في سورة السجدة: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[4] وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف كما سنذكره ونذكر ألفاظهم بعد[5] — إن شاء الله— .

الثاني: مقيد بعلى كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾[6] ....

وهذا أيضاً معناه: العلو والاتفاع والاعتدال، بإجماع أهل اللغة.

الثالث: المقرون بواو «مع» التي تعدي الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها.

هذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم، ليس فيها معنى استولى البتة، ولا نقله أحد من

---

(١) آية (١٤) القصص.
(٢) آية (١١) سورة فصلت.
(٣) آية (٢٩) البقرة.
(٤) آية (١١) سورة فصلت.
(٥) انظر الوجه الثاني عشر إلى الوجه الخامس عشر من مختصر الصواعق ص ٣٢٤ — ٣٢٦.
(٦) آية (١٣) سورة الزخرف.

أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية[1]. يوضحه :

الوجه الثاني: أن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلاً، فإنه مجاهرة بالكذب، وإنما قالوه إستنباطاً وحملاً منهم للفظة إستوى على استولى واستدلوا بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق — من غير سيف أو دم مهراق

وهذا البيت محرف وإنما هو هكذا.

بشر قد استولى على العراق ....

هكذا لو كان معروفاً من قائل معروف، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها.

ولو صح هذا البيت وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم وهو على حقيقة الإستواء، فإن بشراً هذا كان أخا عبدالملك بن مروان وكان أميراً على العراق فاستوى على سريرها كما هي عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة، كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾[3]..... وفي الصحيح أن النبي ﷺ كان إذا استوى على بعيره...... كبر ملبياً[4]......، فهل تجد في هذه المواضع موضعاً واحداً أنه بمعنى الاستيلاء والقهر[5].

وبهذا القدر نكتفي من ردود ابن القيم، ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة مختصر الصواعق[6].

أما رأي ابن القيم: في الاستواء: فهو إثبات إستواء الله على عرشه حقيقة كما ورد في الكتاب والسنة من غير تكييف أو تمثيل[7]، يقول: رحمه الله — وهو يتكلم عن

---

(١) مختصر الصواعق ص ٣٢٠.

(٢) آية (١٣) الزخرف.

(٣) آية (٤٤) سورة هود.

(٤) كذا في مختصر الصواعق، ولعله (...إذا استوت به راحلته...) كما في صحيح البخاري كتاب الحج باب ٢٥، ٢٧، جـ ٣ ص ١٤٧، ومسلم برقم ١١٨٦ كتاب الحج باب أمر أهل المدينة بالإحرام من عند ذي الحلُيفه. وانظر جامع الأُصول جـ ٣ ص ٨٢.

(٥) أنظر: مختصر الصواعق المرسلة ص ٣٢٠ — ٣٢٦.

(٦) ص ٣٢٠ — ٣٦٦.

(٧) انظر: النونية لابن القيم بشرح محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٨٧ — ١٨٩. ومدارج السالكين جـ ١ ص ٣٢ — ٣٣. ومختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٢٦.

الاستواء:....................

....

وعليه[1] رب العالمين قد استوى	حقاً كما قد جاء في القرآن [2]

ويقول في موضع آخر ـ وهو يحكي إجماع أهل السنة على إثبات إستواء الله على عرشه :

هذا وسادس عشرها إجماع أهل	العلم أعني حجة الأزمان
من كل صاحب سنة شهدت له	أهل الحديث وعسكر القرآن
....	....
أن الذي فوق السموات العلى	والعرش وهو مباين الأكوان
هو ربنا سبحانه وبحمده	حقاً على العرش استوى الرحمن[3]

(ب) المجيء :

كذلك ورد في القرآن الكريم آيات تدل على المجيء لله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾[4] وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآية من المجيء، لذا أولوها، فقالوا: وجاء أمر ربك. يقول القاضي عبدالجبار «الآية لا تدل على صحة ما يتعلق به المشبهه في أنه تعالى كالواحد منا... يجيء ويذهب، ولو كان كذلك، لكان محدثاً... والمراد بالآية: وجاء أمر ربك»[5].

موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم هذا التأويل ودلل على بطلانه من عشرة أوجه منها :

١ ـ أن إضمار ما لا يدل اللفظ عليه بمطابقة ولا تضمن ولا لزوم، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الوثوق من الخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل في ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

٢ ـ ان صحة اللفظ، واستقامة التركيب لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار، فإضماره مجرد خلاف الأصل ـ فلا يجوز.

٣ ـ أن في سياق الآية ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ... الآية﴾[6] فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه، مما يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه

---

(١) أي على العرش.

(٢) نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس جـ ١ ص ١٨٧ ـ ١٨٩.

(٣) نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس جـ ١ ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٤) آية (٢٢) سورة الفجر.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٦) آية (٢٢)سورة الفجر.

تعالى حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقه، بل أن مجيئه تعالى: أولى بأن يكون حقيقة، من مجيء الملك.

٤ ـــ إطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الإطراد فكيف كان هذا المطرد مجازاً؟!⁽¹⁾⁽²⁾ وبهذا يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة للمجيء، وهو أنه يرى بطلانه ويرى إثبات مجيئه تعالى حقيقه كما أخبر في كتابه من غير تكييف، أو تمثيل.

(جـ) الوجـــه :

لقد وردت آيات تشير إلى أن لله تعالى وجهاً مثل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿..... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٤] وقد أنكر المعتزلة أن يكون للهّ وجه حقيقة كما ورد في الكتاب والسنة، لذا أولوا الوجه الوارد في الآيتين، فقالوا: إن المراد بالوجه هو الذات. يقول القاضي عبدالجبار: (المراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٥] أي ذاته، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد: أي ذاته جيده...)[٦]. وقال بعضهم: إن كلمة (الوجه) في الآية زائدة، والتقدير: ويبقى ربك[٧] وذهب البعض الآخر منهم: إلى أن: وجه الله تعالى هو: قبلته، أو ثوابه أو جزاؤه[٨].

موقف ابن القيم :

يتبين موقف ابن القيم من شدة إنكاره لهذه الأقوال، ومن ردوده على أصحابها.

يقول ابن القيم ـــ بعد عرضه لهذه الأقوال ـــ (وهذه أقوال نعوذ بوجه الله العظيم من أن يجعلنا من أهلها»[٩].

---

(١) مختصر الصواعق ص ٣٠٧ ـــ ٣٠٨ (بتصرف).

(٢) وقد اكتفيت بهذا القدر من ردود ابن القيم على المعتزلة (إيثاراً للإيجاز) ومن أرادها كاملة فعليه مراجعة مختصر الصواعق ص ٣٠٧ ـــ ٣٠٩.

(٣) آية (٢٧) الرحمن.

(٤) آية (٨٨) القصص.

(٥) آية (٨٨) القصص.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

(٧) مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٨) المقالات جـ ٢ ص ٦٥، ٢١٨، ومختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٩) مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

ويقول في مقام آخر: والقول بأن لفظ الوجه مجاز باطل من وجوه ثم ساق ٢٦ وجهاً[١]، بين فيها بطلان هذه التأويلات.

وإليك بعضاً منها :

١ ـــ أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا لا يمتنع أن يقال ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسوله ﷺ[٢].

٢ ـــ يلزم من حملكم وجه الله على المجاز أن يكون سمع الله وبصره وقدرته وكلامه وارادته وسائر صفاته مجاز لا حقيقة. وهذا: باطل، فما يؤدي إليه مثله[٣].

٣ ـــ أنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه وغاية ماشبه به المعطل وجه الرب أن قال: هو كقوله وجه الحائط ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر (فيقال) لهذا المعطل المشبه ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مبطل لقولك، فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره، ومثل هذا وجه الكعبة، ودبرها فهو وجه حقيقه. ولكنه بحسب المضاف إليه، فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه، وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوله... قال ابن عباس: وجه النهار أوله.... والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه ووجه الرأي والأمر: ما يظهر أنه صوابه، وهو في كل محل بحسب مايضاف إليه فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن إضيف إلى حيوان، كان بحسبه وإن أضُيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من «ليس كمثله شيء» كان وجهه تعالى كذلك[٤]. لا يماثله شيء.

٤ ـــ أن دعوى المعطل أن الوجه زائده أصله كذب على الله وعلى رسوله ﷺ وعلى اللغة: فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها»[٥].

٥ ـــ أنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدّعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته. ويكون التقدير أعوذ بالله، ويدعي معطل آخر: الزيادة في سمعه، وبصره، وغير ذلك[٦] مما يريد نفيه، وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله.

---

(١) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٠ ـــ ٣٥٩.

(٢) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٠.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥٠ (بتصرف).

(٤) مختصر الصواعق ص ٣٥١.

(٥) مختصر الصواعق ص ٣٥٠ ـــ ٣٥١.

(٦) مختصر الصواعق ص ٣٥١.

٦ ــ أما تأويل بعضكم الوجه بمعنى الثواب، فإنه من أبطل الباطل إذ أن اللغة لا تحتمل ذلك، ولم يُعْرف أن الجزاء يُسمّى وجهاً للمجازي، ثم أن الثواب مخلوق، وقد صح عن النبي ــ ﷺ ــ أنه استعاذ بوجه الله. عن جابر بن عبدالله ــ رضي الله عنه ــ قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ... **الآية**﴾[1] قال النبي ﷺ: «أعوذ بوجهك»، فقال: (أو من تحت أرجلكم) فقال ﷺ ــ أعوذ بوجهك... الحديث)[2] ولا يُظَنّ برسول الله ــ ﷺ ــ أن يستعيذ بمخلوق[3].

٧ ــ أن تفسير وجه الله بقبلة الله، وإن قاله بعض السلف، فإنما قالوه: في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ... **الآية**﴾[4]. ولو فرض صحته هنا. فإنه لا يصح في سائر المواضع. إضافة إلى ذلك أنه لا يتعين حمله على القبلة والجهة في قوله تعالى: ﴿... فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ...﴾[4] ولا يمتنع حمله على وجه الرب حقيقة.

وأيضاً: فانه لايعرف في اللغة الوجه بمعنى القبلة، بل للقبلة إسم يخصها، وللوجه إسم يخصه، فلا يدخل أحدهما في الآخر ولا يستعار إسمه له، ثم أنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله، لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها[5]،وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

٨ ــ إن الوجه حيث ورد فإنما ورد مضاف إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب نوعان:

الأول :أعيان قائمة بنفسها كبيت الله.

الثاني :صفات لا تقوم بنفسها: كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسائر صفاته. فهذه إذا وردت مضافة إليه تعالى، فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها.

إذا عرف ذلك، فوجهه الكريم إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إليه، إضافة وصف لا اضافة خلق[6].

---

(١) آية (٦٥) الانعام.

(٢) أخرجه البخاري برقم ٧٤٠٦ في كتاب التوحيد باب قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) فتح الباري جـ ١١ ص ٣٨٨.

(٣) انظر مختصر الصواعق ص ٣٥٢.

(٤) آية (١١٥) البقرة.

(٥) مختصر الصواعق ص ٣٥٤ (بتصرف).

(٦) مختصر الصواعق ص ٣٥٤.

مما سبق عرضه من إنكار، وردود، يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة لوجه الله، وهو أنه يرفض هذا التأويل ويرى بطلانه وأن الوجه يضاف إلى الله تعالى إضافة صفة إلى موصوفها على ما يليق بجلاله من غير تشبيه أو تكييف. والله أعلم.

(د) اليـــد :

ورد في القرآن الكريم آيات تدل على أن لله يدا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ..﴾(1) وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(2) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... **الآية**﴾(3).

وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآيات من إثبات اليد لله تعالى لذلك أولوها بالقدرة، أو القوة، أو النعمة(4).

يقول القاضي عبدالجبار (إن اليد في قوله تعالى:﴿... لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(5) بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يُقال: ما لي في هذا الأمر «يد» أي قوة....»(6) ويقول في موضع آخر: «إن اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾(7)... بمعنى النعمة)(8).

موقف ابن القيم :

لقد رفض ابن القيم رحمه الله تأويل المعتزلة لليد: بمعنى القدرة أو القوة، أو النعمة، ولذا رد عليهم بأنه باطل من عشرين وجهاً منها:

١ ـــ أن الأصل الحقيقة فدعوى المجاز مخالفة للأصل.

٢ ـــ ان هذا التأويل بالقدرة، أوالقوة، أو النعمة، خلاف الظاهر. فقد اتفق الأصل، والظاهر، على بطلان هذه الدعوى.

٣ ـــ أن مدعي المجاز المعيّن يلزمه أمور:

(أ) إقامة الدليل الصارف عن الحقيقة؛ إذ مدعيها معه الأصل والظاهر، ومخالفها مخالف لهما جميعاً.

(ب) بيان احتمال اللفظ لما ذكره مَن المجاز لغه، وإلا كان منشئاً ـــ من عنده ـــ وضعاً جديداً.

---

(١) آية (١٠) سورة الفتح.

(٢) آية (٧٥) ص.

(٣) آية (٦٤) سورة المائدة.

(٤) أنظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، والمقالات جـ ١ ص ١٦٥، والتمهيد ص ٢٥٨.

(٥) آية (٧٥) ص

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(٧) آية (٦٤) سورة المائدة

(٨) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

(جـ) إحتمال ذلك المعنى في هذا السياق المعين، فليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله هذا السياق الخاص.
(د) بيان القرائن الدالة على المجاز الذي عيّنه بأنه المراد؛ إذ يستحيل أن يكون هذا هو المراد من غير قرينة في اللفظ تدل عليه البته. وإذا طُولبوا بهذه الأمور الأربعة: تبين عجزهم وبطلان تأويلهم لليد: بالقدرة، أو القوة، أو النعمة.

٤ ــ اطراد لفظها في موارد الاستعمال، وتنوع ذلك... يمنع المجاز...

٥ ــ اقتران لفظ الطي، والقبض، والامساك باليد، يصيّر المجموع حقيقة.... بخلاف اليد المجازية، فإنها إذا أريدت لم يقترن بها مايدل على اليد حقيقة بل ما يدل على المجاز كقولهم: له عندي يد، وأنا تحت يده ونحو ذلك. وأما إذا قيل قبض بيده... أو قبض بإحدى يديه كذا وبالأخرى كذا، أو جلس عن يمينه... فهو لا يكون إلا حقيقة.

٦ ــ إن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية، وإنما يستعمل مفرداً أو مجموعاً ــ كقولك: له عندي يد يجزيه الله بها، وله عندي أيادٍ. وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله إلا في اليد الحقيقية وهذه موارد الإستعمال أكبر شاهد فتتبعها[١].

هذه بعض ردود ابن القيم التي بين بها بطلان تأويل المعتزلة لليد بالقدرة أو النعمة[٢]. وبها يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة لليد: وهو أنه يرى بطلانه، ويرى ثبوت صفة اليدين لله تعالى حقيقة على ما يليق بجلاله من غير تكييف أو تمثيل[٣].

(هـ) العيــن :

ورد في القرآن الكريم آيات تثبت العين لله تعالى :
كقوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[٤].

وقد أوّلها المعتزلة بالعلم، لأن إثبات العين ــ في اعتقادهم ــ يؤدي إلى التجسيم. يقول القاضي عبدالجبار: «والمراد بقوله تعالى ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[٤] أي لتقع الصنعة على علمي»[٥].

موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم رحمه الله هذا التأويل ــ من المعتزلة ــ للعين: بالعلم. ولذا رد عليهم بردود منها ما يلي:

---

(١) الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٥٣ ــ ١٥٥ (بتصرف).
(٢) ومن أرادها كاملة فعلية مراجعة الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٥٣ ــ ١٧٣.
(٣) انظر: الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٥٤، ١٦٢ ــ ١٦٣.
(٤) آية (٣٩) طه.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

١ ــ أن الأصل في الكلام الحقيقة، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى دليل، ولا دليل لديكم إذاً يبقى المعنى الظاهر فيلزم إثباته بلا تكييف، وهو أن لله تعالى عيناً على ما يليق بجلاله.

٢ ــ ورد في الكتاب والسنة إطّراد هذه الصفة، ومن علامات الحقيقة ــ عندكم ــ الإطراد فيلزم إثباتها[١].

٣ ــ ورد عن الرسول ــ ﷺ ــ في الحديث المروي عنه أنه قال: «... وأن ربكم ليس بأعور... الحديث»[٢] فنفى ــ ﷺ ــ عن ربه صفة العور، وهذا دليل على ثبوت العينين له تعالى حقيقة[٣].

٤ ــ أما قولكم بأن إثبات العين لله تعالى يلزم منه التجسيم،. فيقال: هذا يلزم: لو قيل عين كعين المخلوق،. أما إذا قيل له عين على ما يليق بجلاله فينتفي هذا الإلزام. وهو ما يقول به ابن القيم[٤]، وغيره من أهل السنة.

٥ ــ كذلك يقال لهم لو لزم من إثبات العين لله تجسيم للزم من إثبات ــ سائر الصفات كالإحسان والقدرة وإذا لم يلزم منها: لم يلزم من إثبات العين. وإن فرقتم ظهر تناقضكم، وبطلان زعمكم[٥].

من هذه الردود يتبين موقف ابن القيم من تأويل المعتزلة للعين وهو أنه ينكره. ويرى ثبوت العينين له تعالى حقيقة كسائر الصفات. من غير تكييف أو تمثيل.

المبحث الثاني

(العدل عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه)

تمهيــد :

هذا هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة.

وعلاقته بسابقه: هو أن البحث في العدل ــ عند المعتزلة ــ بحث في أفعال الله ــ

---

(١) انظر: الصواعق جـ ٢ ص ١٠٧، ١٥٣.

(٢) رواه البخاري برقم ٧٤٠٧ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى «ولتصنع على عيني» ومسلم في كتاب « الفتن» باب ذكر الدجال وصفته انظر: صحيح مسلم جـ ٤ ص ٢٢٤٧.

(٣) الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٩ (بتصرف).

(٤) انظر الصواعق جـ١ ص ٢٣، ٢٧.

(٥) الصواعق جـ ٢ ص ١٦٣.

سبحانه وتعالى ــ وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاته وعلى ذلك فمجيء العدل بعد التوحيد؛ لأنه ينبني عليه. يقول ابن منتويه: ــ وهو يتكلم عن ترتيب التوحيد والعدل ــ «والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً هو التوحيد، ويترتب عليه العدل لوجهين:

أحدهما: أن العلم بالعدل: علم بأفعاله تعالى، فلا بد من تقديم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.

الثاني: أننا إنما نستدل على العدل بكونه عالماً غنياً، وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقديم العلم بالتوحيد لينبني عليه العدل[1].

وبعد أن عرفنا صلة هذا الأصل بسابقه:ــ يحسن أن نعرف ما هي حقيقة العدل ــ عندهم ــ؟ يعرف القاضي عبدالجبار العدل، فيقول: هو مصدر عدل يعدل وقد يُذكر ويراد به الفعل ويُذكر ويراد به الفاعل، فإذا أريد به الفعل فالمراد به: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه[2].

وإذا وصف به الفاعل فعلى طريق المبالغة كقولهم للصائم: صوم، وللراضي: رضى، والمراد به: فاعل هذه الأمور[3] ــ هذا في أصل اللغة.

أما في اصطلاح المتكلمين: فالمراد به: أن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[4].

بعد هذا التمهيد نشير إلى أن الكلام في هذا المبحث سيتناول ما يلي:

المطلب الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في أفعال العباد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثالث : بم يدرك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع! مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي المعتزلة في أفعال الله :

ذكرت ــ آنفاً ــ تعريف المعتزلة للعدل، وأن المراد به: أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا

(١) المحيط بالتكليف ص ٢١.

(٢) شرح الاصول الخمسة ص ٣٠١.

(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢.

يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[1]. ويقول ابن منتويه: «يجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله ـــ عز وجل ـــ أن نقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح، فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته»[2].

ويقول القاضي: (وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص، وذلك لا يجوز على الله تعالى)[3] من تعريف العدل، وكلام ابن منتويه، والقاضي: يتبين أن المعتزلة يرون: أن أفعال الله كلها حسنة. ولذا ينزهونه تعالى عن فعل القبيح بل وإرادته حتى أنهم نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد[4]؛ لما فيها من القبيح. كما ينزهونه ـــ تعالى ـــ عن الإخلال بما هو واجب عليه.

هذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال الله، ورأيه :

لقد فصّل ابن القيم في هذه المسألة. فأما قولهم أن أفعال الله كلها حسنة، فلا يفعل القبيح ولا يريده ـــ فهذا يوافقهم فيه.

حيث يقول «... وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله، ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في موضعها اللائقة بها، وذلك خير كله. والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعُلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها القدوس... وهو: المنزه من كل شر ونقص وعيب كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة...»[5]. وأما قولهم: إن أفعال العباد غير مخلوقة لله لما فيها من القبيح فهذا باطل يخالفهم[6] فيه؛ لأن الله تعالى خالق كل شيء.

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ... **الآية**﴾[7] وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[8]

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢، ٣٠١.

(٢) المجموع المحيط ص ٢٦٢.

(٣) شرح الأصول ص ٤٦٢.

(٤) انظر المغني في أبواب العدل جـ ٨ ص ٣.

(٥) شفاء العليل ص ١٧٩.

(٦) شفاء العليل ص ٤٩، ١٣١.

(٧) آية (١٦) الرعد.

(٨) آية (٩٦) الصافات.

وسيأتي: ــ الكلام على هذه المسألة بمفردها مع بيان موقف ابن القيم: في المطلب الآتي ــ إن شاء الله ـــ.

وأما قولهم: «وأنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه».

فيُقال ما هو مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟.

إن كان الأول ــ فابن القيم يخالفهم فيه؛ لأنه يلزم منه أن لا يكون سبحانه فاعل مُخْتَار ـــ وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له التصرف المطلق في ماشاء من عباده[1].

وإن كان الثاني: فهو يوافقهم فيه.، لكن لا يلزم منه أن لا يكون سبحانه فاعل مختار؛ لأنه سبحانه وتعالى متفضل في ما أوجبه على نفسه.

يقول ابن القيم رحمه الله: «فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق، فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً، فقالت: لا يجب على الله شيئاً البته، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله...، والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحاً، ولا يُدخل أحداً عملُه الجنة أبداً.... والله تعالى بفضله وكرمه أكّد إحسانه، وجوده، بأن أوجب لعبده عليه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب، ولو بعسى ولعل، ولهذا قال ابن عباس ـــ رضي الله عنهما ـــ: عسى من الله واجب.....»[2] فالرب سبحانه وتعالى ليس لأحد عليه حق ولكن لا يضيع لديه سعي.

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في أفعال العباد، مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه.

أولاً : رأي المعتزلة في أفعال العباد:

يقول القاضي عبدالجبار «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»[3].

---

(١) انظر مدارك السالكين جـ ١ ص ٦٦.

(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٣٨ ــ ٣٣٩.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٨ ص ٣. وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣.

وقال **البغدادي** ــ وهو يتحدث عن إصول المعتزلة ــ. «ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في سائر الحيوانات صنع، ولا تقدير، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدريه»[1].

من هذين النصين ــ يتبين أن المعتزلة متفقين على أن الله غير خالق لأفعال العباد، وأن العباد خالقون لأفعالهم وأن الله أقدرهم على ذلك ما عدا ضرار بن عمرو، وحفص الفرد، فقد وافقا أهل السنه في هذه المسألة ــ يقول ابن حزم: «وذهب أهل السنة كلهم..... إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة. ضرار[2] بن عمرو ــ وحفص[3] الفرد[4]».

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال العباد ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في أفعال العباد وأنكره بلهجة قاسية تتضمن الحكم على من يقول به بالكفر والضلال. مثل قوله «وأما الفرقة[5] الضالة: فإنهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق، ثم صاروا إلى أنه إذا عصى فقد إنفرد بخلق فعله والرب كاره له، فكان العبد على هذا الرأي الفاسد مزاحماً لربه في التدبير موقعاً ما أراد إيقاعه شاء الرب أو كره»[6].

وقوله ــ بعد أن ذكر رأي أهل السنة في هذه المسألة ــ «..... وخالف في ذلك مجوس[7] الأمة فأخرجت طاعات ملائكته وأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين..... عن ربوبيته وتكوينه ومشيئته بل جعلوهم هم الخالقون لها..... وقد نادى القرآن بل الكتب السماوية كلها والسنة وأدلة التوحيد والعقول على بطلان قولهم..... ثم ذكر رأي الجبرية..... إلى أن قال: والطائفتان في عمىً عن الحق القويم والصراط المستقيم.....»[8].

من هذين النصين يتبين مدى إنكار ابن القيم لقول المعتزلة، فهم في عمىً وضلالٍ عن

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٤.

(٢) هو ضرار بن عمرو الغطفاني قاضي من كبار المعتزلة طمع برئاستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم فكفّروه وطردوه وصنف نحو ٣٠ كتاباً بعضها في الرد عليهم توفي نحو سنة ١٩٠هـ. انظر: الأعلام جـ ٣ ص ٢١٥.

(٣) من المتقدمين في علم الكلام، وكان في أول أمره معتزلياً ثم ترك الاعتزال. انظر المحيط في التكليف ص ٤٣٩.

(٤) الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٤١.

(٥) هم المعتزلة.

(٦) شفاء العليل ص ١٢٤.

(٧) هم القدرية (المعتزله).

(٨) شفاء العليل ص ٤٩. وانظر ص ٥٤ من نفس الكتاب.

الحق، بل هم مجوس هذه الأمة ولذا لم يأل جهداً في مناقشتهم ـــ مبيناً بطلان مذهبهم، وكانت مناقشته على شكل مناظرة بين قدري وسني، ينصر فيها السني على القدري. وهي طويلة في كتابه شفاء العليل. فمن شاء الاطلاع عليها فليرجع إلى الكتاب المذكور[1] هذا هو موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في أفعال العباد.

أما رأيه فقد سبق ـــ عند بيان موقفه من رأي الجهمية في أفعال العباد.

وخلاصته: أنه يرى أن الله خالق كل شيء ومن ذلك العباد وقدرتهم وإرادتهم فهو يثبت لله الخلق كما ترى الجبرية ويخالفهم في إثبات الفعل للعبد. ومعنى خلق الله للفعل: أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل.

والفعل ينسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق وإلى العبد نسبة المسبب إلى السبب ومفتاح المسئولية ومتعلق الأمر والنهي والثواب والعقاب: هي الإرادة التي أعطاها الله العباد، بها، يختارون الفعل على الترك. وعليه فليس العبد مجبوراً لوجود هذه الإرادة التي يختار بها الفعل على الترك، وليس خالقاً لفعله؛ لأن قدرته وإرادته سبب للفعل فقط، وهي: مخلوقة لله. كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله؛ لأنه لا يكون في ملكه إلا ما يريد كما يفرق بين إضافة الفعل إلى الله وإلى العبد، فيضاف إلى الله ولا يوصف بمشتقاته ويضاف إلى العبد ويوصف بمشتقاته.

المطلب الثالث :

بم يدرك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، عند المعتزلة؟ مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

أولاً : رأي المعتزلة :

إن الحسن والقبيح قد يعني بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، وقد يراد بهما كون الشيء: صفة كمال، أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح ولا نزاع ـــ أيضاً ـــ في كونهما عقليين[2].

إذا ما هو محل النزاع؟ يجيبنا على ذلك الرازي، فيقول: «وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً، وعقابه آجلاً، هل يثبت بالشرع أم بالعقل؟...»[3].

---

(١) أنظر شفاء العليل ص ١٥٢ ـــ ١٧٨.

(٢) أنظر: المحصول للرازي جـ ١ ص ١٥٩، والمستصفى للغزالي جـ ١ ص ٥٦.

(٣) المحصول للرازي جـ ١ ص ١٦٠.

إن ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقوله البغداديون أو لصفة حقيقية توجب ذلك كما يقوله بعضهم، أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي ومعظم البصرية.

فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف[١]. فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه، ومن ثم يحكم عليه.

يقول أبو الهذيل[٢]: «يجب على المكلف قبل ورود السمع... أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة إستوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور»[٣].

وقال الشهرستاني: وقال أهل العدل «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن، والقبح، صفتان ذاتيان للحسن والقبيح»[٤].

وقال ابن القيم: «والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل»[٥].

من هذا العرض ـــ يتبين أن المعتزلة يرون أن الأفعال قد ثبت حسنها والثواب عليها عقلاً كما ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً ماعدا العبادات[٦].

فصفة الحسن ثابتة في الفعل، والعقل يستحسن الفعل لصفة الحسن التي فيه والشرع يأمر به لهذه الصفة، وكذلك صفة القبح ثابتة في الفعل القبيح والعقل يدرك هذه الصفه، فيستقبحه، والشرع ينهي عنه لهذه الصفه.

والإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما دل العقل على حسنه كالصدق والعدل. ومكلف بالإعراض عما دل العقل على قبحه كالكذب والفجور.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الحسن والقبح ـــ ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في هذه المسألة؛ لأنهم رتبوا الثواب والعقاب على الحسن والقبح عقلاً، ولم يرتبوه على أمر الشارع ونهيه. يقول ابن القيم: «والحق الذي لا يجد التناقض

(١) نظرية التكليف عبد الكريم عثمان ص ٤٣٧ ـــ ٤٣٨.

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة سنة ١٣٥هـ، وتوفي بسامرا سنة ٢٣٥هـ انظر الأعلام جـ ٧ ص ١٣١.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ض ٥٥.

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٣.

(٥) مدارج جـ ١ ص ١٢٧ ط ـــ الأولى ـــ م ـــ المنار ـــ ١٣٣١هـ.

(٦) انظر: المستصفى للغزالي ص ٢٠٤.

إليه سبيل؛ أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون العمل القبيح موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان والكذب، والزنى، والظلم، والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها والعقاب عليها مشروط بالشرع»[1].

وقال: «فإن الله سبحانه إنما أقام الحجة على العباد برسله. قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[2] فهذا صريح بأن الحجه إنما قامت بالرسل، وأنه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة، وهذا يدل على أنه لا يعذبهم قبل مجيء الرسل إليهم؛ لأن الحجة حينئذ لم تقم عليهم، فالصواب في المسألة إثبات الحسن والقبح عقلاً ونفي التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل، فالحسن العقلي لا يستلزم الثواب وإنما يستلزمه اتباع المرسلين والقبح العقلي لا يستلزم التعذيب وإنما تستلزمه مخالفة المرسلين»[3].

من هذين النصين يتضح أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة ويرى أن الحسن والقبح في الأفعال عقليان يدركهما العقل. وأن الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارع ونهيه، ولا يجبان عن طريق العقل كما ذهب المعتزلة.

وقد أيد هذا الرأي بأدلة من الكتاب حيث يقول: «والحق أن وجوبه ثابت بالعقل والسمع، والقرآن على هذا يدل. فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد، ويبين حسنه وقبح الشرك عقلاً وفطرة، فيأمر بالتوحيد وينهي عن الشرك. ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال وهي الأدلة العقلية، وخاطب العباد بذلك خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه وقبح الشرك وذمه. والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك كقوله ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4] ...... إلى أضعاف ذلك من البراهين العقلية التي أرشد إليها القرآن ونبه إليها.

ولكن ههنا أمر آخر: وهو أن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[5] وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣١.

(٢) آية (١٦٥) سورة النساء.

(٣) مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٣٩.

(٤) سورة الزمر آية (٢٩).

(٥) سورة الإسراء آية (١٥).

﴿فَوۡجٌ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٌ؟ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبۡنَا﴾[1]... ثم ساق آيات في هذا المعنى... إلى أن قال: وهذا في القرآن كثير يخبر أن الحجه إنما قامت عليهم بكتابه ورسله، كما نبههم بما في عقولهم وفطرهم: من حسن التوحيد وقبح الشرك»[2].

هذا هو موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الحسن والقبح، ورأيه والله أعلم.

المبحث الثالث

رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

هذا هو الأصل الثالث من إصول المعتزلة وسيتناول الكلام فيه ــ إن شاء الله ــ ما يلي :

تقديم : في تعريف الوعد والوعيد والخلف والكذب.

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في الشفاعة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الثالث الإحباط والتكفير ــ عند المعتزلة ــ مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

تقديـم :

في بيان حقيقة الوعد، والوعيد، والخلف والكذب :

قبل أن نبدأ بالكلام على هذا الأصل يحسن أن نعرف حقيقة الوعد، والوعيد والخلف، والكذب ــ عند المعتزلة ــ. لما فيه من إيضاح للكلام الذي سيأتي بعده ــ إن شاء الله ــ.

(أ) **حقيقة الوعد**: هو الخبر المتضمن إيصال النفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل سواء كان حسناً مستحقاً أم لا[3].

(ب) **حقيقة الوعيد**: هو كل خبر يتضمن إيصال الضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك[4].

وشرط الإستقبال في الوعد والوعيد؛ لأنه إن نفعه في الحال أو ضرّه لم يكن واعداً ولا متوعداً[5].

---

(١) سورة الملك آية (٨، ٩).

(٢) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٨٨ ــ ٤٩٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة.

(جـ) **حقيقة الكذب**: هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره مخالفاً للواقع وعلّلوا قولهم: «لو كان له مخبر»: بأنه يوجد في الأخبار ما لا مخبر له أصلاً، كالخبر بأنه لا ثاني مع الله تعالى، ولا بقاء وغير ذلك[١].

(د) **حقيقة الخلف**: هو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل، ثم لا يفعله ثم أن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله. ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخُلْف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبير[٢].

المطلب الأول :

رأي المعتزلة في الوعد والوعيد مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي المعتزلة :

لقد عرض القاضي عبدالجبار رأي المعتزلة فقال: «... وأما علوم الوعد والوعيد: فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب. وأنه يفعل ما وعد به، وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب...»[٣] وقال في موضع آخر «إعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله... بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الإبتداء بمثله، ولا التفضل به...»[٤].

وقال القاضي أيضاً «... ولا يتوعد عز وجل إلا بالمستحق؛ لأنه إذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم...»[٥].

وقال أيضاً:... وأما الوعيد الوارد عن الله تعالى، فإنه ليس بمقصور تناوله على الكفار دون الفساق...»[٦].

وقال الشهرستاني ــ حاكياً رأي المعتزلة في الوعيد: «.... واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من غير توبة عن كبيرة إرتكبها إستحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكافر...»[٧].

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة (بتصرف).
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.
(٣) المرجع السابق ص ١٣٥ ــ ١٣٦.
(٤) المرجع السابق ص ٦١٤.
(٥) المحيط بالتكليف السفر التاسع والعشرون.
(٦) المرجع السابق.
(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥.

من هذه النصوص يتبين ما يلي :

(أ) إثبات المعتزلة لوعد الله المطيعين بالثواب، ووعيده للعصاة بالعقاب.

(ب) انهم يرون أن الله يجب أن ينفذ وعده بل وأن المكلف ينال ما وعد به عن طريق الإستحقاق، وهذا هو رأي عامة المعتزلة ما عدا الشيخ أبو القاسم[1] ومن معه من البغداديين، إذ يرون أن ثوابه تعالى للجود لا للاستحقاق[2].

(جـ) أن الوعيد لا يقتصر على الكفار دون الفساق ـــ فالفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها؛ لأن الله سبحانه توعده بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده، لـكٰن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ورأيه :

يقول ابن القيم ـــ وهو يتكلم عن الوعد والإختلاف فيه ـــ (... فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي هو مفترق الطرق..ـــ فذكر رأي الجبريه والمعتزلة ـــ ثم قال: «والفرقتان غالطتان»[3]. ثم شرع في ذكر رأيه ـــ وهو ما عليه أهل السنه ـــ فقال: «والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب، قالت لا يستوجب العبد بسعيه نجاةً ولا فلاحاً ولا يدخل أحد عمله الجنة أبداً ولا ينجيه من النار ـــ والله تعالى بفضله ومحض جوده... أكد إحسانه وجوده... بأن أوجب لعبده عليه سبحانه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب ولو بعسى ولعل.

ولهذا قال ابن عباس: عسى من الله واجب. والمقصود: أن عدم رؤية العبد لنفسه حقاً لا ينافي ما أوجبه الله على نفسه... فالرب سبحانه ليس لأحد عليه حق ولا يضيع لديه سعي)[4].

وقال أيضاً: «**ما للعباد عليه حق واجب هو أوجب الأجر العظيم الشأن**»[5]

ويقول في موضع آخر: «والله لا يخلف وعده، وأما الوعيد فمذهب أهل السنه كلهم أن إخلافه كرم وعفو وتجاوز يمدح الرب تبارك وتعالى به ويثنى عليه به، فإنه حق له إن شاء تركه وإن شاء استوفاه والكريم لا يستوفي حقه فكيف بأكرم الأكرمين، وقد صرّح سبحانه في غير موضع بأنه لا يخلف وعده ولم يقل في موضع واحد لا يخلف وعيده»[6].

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بابي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين رئيس الفرقة الكعبية من المعتزلة توفي سنة ٣١٩هـ.
انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٧٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨.

(٣) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٣٨.

(٤) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٣٨ ـــ ٣٣٩.

(٥) النونية المطبوعة مع شرح محمد خليل هراس ص ٤٨٠ ـــ ٤٨١.

(٦) حادي الأرواح ص ٣٠٨.

ثم استشهد بما رُوْيَ عن الأصمعي أنه قال: (جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال: ياأبا عمرو يخلف الله ما وعده؟ قال لا، قال: أفرأيت من أوعده الله على عمله عقاباً أيخلف الله وعده عليه؟ فقال أبو عمرو[1]: من العجمة اتيت ياأبا عثمان. إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تعد عاراً ولا خلفاً أن تعد شراً ثم لا تفعله، ترى ذلك كرماً وفضلاً، وإنما الخلف أن تعد خيراً ثم لا تفعله، قال: فأوجدني هذا في كلام العرب؟ قال: نعم أما سمعت إلى قول الأول:

ولا يرهب ابن العم ما عشت سطوتي ... ولا أختشي من صولة المتهدد
وإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

واستشهد أيضاً بقول يحيى[2] بن معاذ الرازي: الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله ضمن لهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ومن أولى بالوفاء من الله، والوعيد حقه على العباد، قال: لا تفعلوا كذا فأعذبكم. ففعلوا فإن شاء عفا وان شاء أخذ؛ لأنه حقه، وأولاهما بربنا تبارك وتعالى العفو والكرم إنه غفور رحيم، ومما يدل على ذلك ويؤيده خبر كعب بن زهير حين أوعده رسول الله ﷺ فقال:

نبئت أن رسول الله أوعدني ... والعفو عند رسول الله مأمول[3].

من هذا العرض يتبين ما يلي :

أولاً : أن إبن القيم يرفض رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ويرى بطلانه.

ثانياً : يرى ـ رحمه الله ـ أن الله إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً عليه بحكم الوعد لا بحكم الإستحقاق.

ثالثاً : يرى أن الله تعالى يجوز أن يخلف وعيده ـ وهو ما عليه أهل السنة[4]؛ وذلك لأن إخلاف الوعيد كرم وعفو، وهو أكرم الأكرمين ـ سبحانه وتعالى ـ خلافاً للمعتزلة الذين قالوا بعدم جواز ذلك.

---

(١) هو ربان بن عمار التميمي البصري، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة ولد بمكة سنة ٧٠ هـ ونشأ بالكوفة وتوفي بالبصرة سنة ١٥٤هـ. الاعلام جـ ٣ ص ٧٢.

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي الواعظ، ذكره القشيري في الرسالة وقال: (نسيج وحده) توفي سنة ٢٥٨هـ بنيسابور.

انظر وفيات الاعيان جـ ٦ ص ١٦٥ ـ ١٦٨.

(٣) حادي الأرواح ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

(٤) انظر منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٣١٥.

حادي الأرواح ص ٣٠٨.

وعليه: فوعيد الله للفساق لا يلزم منه التخليد في النار لجواز إخلافه. علماً بأنه سبحانه وتعالى قد وعد بالمغفرة لما دون الشرك في قوله تعالى ـــ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1] والفاسق ليس بمشرك. «وسيأتي الكلام عن هذه المسألة ـــ وهي مسألة تخليد الفاسق في النار ـــ بمفردها مع بيان موقف[2] ابن القيم».

المطلب الثاني: رأي المعتزلة في الشفاعة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

تقديم : (في حقيقة الشفاعة) :

الشفاعة في أصل **اللغة** مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شِفْعاً.

أما في **الاصطلاح:** فهي مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضره ولا بد من شافع، ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه[3].

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام في هذا المطلب كما يلي:

أولاً : رأي المعتزلة في الشفاعة.

ثانياً: موقف ابن القيم ورأيه.

أولاً: رأي المعتزلة في الشفاعة :

ذكرت في المطلب السابق أن المعتزلة يقولون بتخليد مرتكب الكبيرة في النار؛ لأن الله توعده بذلك. وقد ترتب على هذا القول نفيهم كل ما يرونه يناقضه، ومن ذلك: نفيهم الشفاعة لأهل الكبائر وقصرها على التائبين من المؤمنين.

يقول القاضي عبدالجبار: «لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي (ﷺ) ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟... ثم قال : فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين»[4].

ويقول في موضع آخر: «... فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة....»[5].

هذا هو رأي المعتزلة في الشفاعة.

---

(١) آية (٤٨) سورة النساء.

(٢) وذلك عند الكلام على المنزلة بين المنزلتين ـــ إن شاء الله.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم رأي المعتزلة في الشفاعة، ولذا فقد أثبتها للعصاة مرتكبي الكبائر من الموحدين، ولم يقيدها بالتوبة كالمعتزلة. حيث يقول:

«وأشهد عليهم أنهم لم يخلدوا أهل الكبائر في حميم آن
بل يخرجون بإذنه بشفاعة وبدونها لمساكن بجنان»[١]

وقال أيضاً «والشفاعة التي أثبتها الله ورسوله ﷺ هي الشفاعة الصادرة عن إذنه لمن وحده...»[٢].

وقال: «فالذنوب تزول آثارها بالتوبة النصوح وشفاعة الشافعين في الموحدين»[٣].

إضافة إلى هذا فإن تخصيص الشفاعة بالتائبين يعارض رأي ابن القيم في التكفير ـــ كما سيأتي بيانه ـــ؛ إذ نه يرى أن التوبة تجبُّ ما قبلها، فلا يعتبر التائب عاصياً حتى يدخل النار ويحتاج إلى هذا النوع من الشفاعة. فدل ما ذكرته على أن ابن القيم يرفض رأي المعتزلة في الشفاعة ويثبتها للعصاة الموحدين.

ـــ وهذه أحد أنواع الشفاعة الثمانية ـــ وهو ما عليه أهل السنة[٤].

المطلب الثالث: الإحباط والتكفير عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

تمهيـــد :

لقد بنى المعتزلة على قولهم باستحقاق العقاب، ومنافاته للثواب واستحقاقه: قولهم بالإحباط والتكفير. والإحباط: هو زوال الطاعات بالمعاصي.

والتكفير: هو زوال المعاصي بالطاعات[٥].

بعد هذا التمهيد ـــ أشير أن الكلام في هذه المسألة كما يلي :

أولاً : رأي المعتزلة في الاحباط والتكفير.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في هذه المسألة، ورأيه.

أولاً: رأي المعتزلة :

لقد إختلف المعتزلة في هذه المسألة على أقوال أهمها :

---

(١) نونية ابن القيم ص ٣٨٤، وانظر شرحها ص ٣٨٦، من نفس الكتاب الشرح للهراس.
(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٤٠ ـــ ٣٤١.
(٣) هداية الحياري ص ١٣٠ ـــ ١٣١.
(٤) أنظر شرح الطحاوية ص ١٧٤ ـــ ١٨٠.
(٥) انظر: المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩.
شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

الأول: رأي الجمهور منهم الذين يرون أن الإنسان إذا عبدالله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر فإنها تبطل جميع أعماله السابقة[1].

الثاني: رأي أبي علي الجبائي ــ من متأخري المعتزلة ــ الذي يرى أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها. فمثلاً من أطاع الله عشرين مرة وعصى عشر مرات، يسقط من طاعاته بمقدار معاصيه وتبقى معاصيه على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعاته، فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه.

الثالث: رأي أبي هاشم ــ الذي ذهب إلى أن الإحباط من الجانبين :

فكما تكفّر الطاعات المعـــاصي ، كذلك تحبـط المعاصي الطاعات

فمثلاً من أطاع عشراً وعصى عشرين فإنه تذهب طاعاته بما يقابلها من المعاصي ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه[2].

وقد رجح القاضي عبدالجبار قول: أبي هاشم[3] ــ ولذا قام بعرض شبهات الجبائي ونقضها[4].

إذاً ليس أمامنا الآن إلا رأي الجمهور القاضي بأن الكبيرة تبطل جميع الأعمال السابقة لها، ورأي أبي هاشم: الذي يتلخص في أن الإحباط يكون من الطرفين فكما تكفر الطاعات المعاصي، كذلك تحبط المعاصي الطاعات.

هذا هو رأي المعتزلة في الاحباط والتكفير.

ثانياً : موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في الإحباط والتكفير، ورأيه :

لقد تتبع ابن القيم آراء المعتزلة في هذه المسألة: فرفض رأي الجمهور ورأي أن الله سبحانه جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها كما جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها، لكن لا يبطل جميع الحسنات سوى الرده، كما أنه لا يكفر جميع السيئات سوى التوبه[5].

يقول ــ رحمه الله ــ: «فصل»: والحبوط: نوعان: عام وخاص، فالعام حبوط الحسنات كلها بالرده، والسيئات كلها بالتوبه، والخاص: حبوط السيئات والحسنات بعضها ببعض، وهذا حبوط

(١) المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩، شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.
(٢) المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩ ــ ٣١٠ (بتصرف).
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٨ ــ ٦٢٩.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩ ــ ٦٣١.
(٥) انظر: الصلاة لابن القيم ص ٣٢، ومدارج السالكين لابن القيم جـ ١ ص ٣٢٦، ٣٩٢، جـ ٢ ص ٢٤، الوابل الصيب لابن القيم ص ٣٣ ــ ٣٤.

مقيد جزئي..... ولما كان الكفر والإيمان كل منها يبطل الآخر ويذهبه كانت شعبة واحد منهما لها تأثير في إذهاب بعض شعب الآخر، فإن عظمت الشعبة ذهبت في مقابلها شعب كثيرة[(١)].

ويقول: «فإن التوبه تجب ما قبلها، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له... وأما الشرك بالله، والكفر بالرسول، فإنه يحبط جميع الحسنات بحيث لا تبقى معه حسنة»[(٢)].

ويقول: «قد دل القرآن والسنة والمنقول عن الصحابة أن السيئات تحبط الحسنات كما أن الحسنات يذهبن السيئات قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[(٣)].

وأيضاً: فإن هذا القول ينبني على زعمهم: أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلد فيها؛ لأن الله توعده بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده، وقد سبق[(٤)]: بيان إنكار ابن القيم لهذا الزعم وقوله ببطلانه، فإذا بطل الأصل بطل الفرع. هذا هو موقف ابن القيم من رأي الجمهور.

وأما رأي أبي هاشم :

فإن كان مراده أن الحسنات والسيئات يرفع بعضها بعضاً، أي أن الحسنات تكفر بعض السيئات، والسيئات تحبط بعض الحسنات. فهذا يقول به ابن القيم[(٥)] وإن كان مراده أن هناك سيئة سوى الرده تحبط جميع الحسنات. أو أن هناك حسنة سوى التوبة تكفّر جميع السيئات: فهذا يرفضه ابن القيم ــ كما سبق ــ عند بيان موقفه من رأي الجمهور.

ومما سبق عرضه يتبين أن رأي ابن القيم في الإحباط والتكفير يتلخص في: أن الحسنات والسيئات تترافع لكن لا يكفر جميع السيئات سوى التوبة، كما لايحبط جميع الحسنات سوى الرده. والله أعلم.

---

(١) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٣٣. ط الخامسة ١٣٩٩هـ.
(٢) هداية الحياري ص ١٣٠ ــ ١٣١.
(٣) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٣٢.
(٤) انظر موقف إبن القيم من رأي المعتزلة في الوعد والوعيد ص ١٥٥ ــ ١٥٧.
(٥) الوابل الصيب ص ٣٣ ــ ٣٤.

المبحث الرابع

المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

أولاً : رأي المعتزلة :

هذا هو الأصل الرابع من إصول المعتزلة. وهو يتصل بحكم من ارتكب كبيرة حيث ــ يقرر المعتزلة أنه ليس مؤمناً كاملاً، ولا كافراً خالصاً، وإنما هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وفي توضيح هذا الأصل، يقول القاضي عبدالجبار المعتزلي: «والأصل في ذلك: أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبهه»، هذا في أصل اللغة.

وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة إسم بين الإسمين وحكم بين الحكمين...»[1].

ويشرح القاضي هذا التعريف فيقول: «إن صاحب الكبيرة له إسم بين الإسمين فلا يكون إسمه إسم الكافر، ولا إسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً.

وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يُفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة: بالمنزلة بين المنزلتين؛ فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما»[2].

ويقول الأسفراييني[3]: «ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق الملّي يكون في منزلة بين المنزلتين لا هو مؤمن ولا كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار... إلى أن قال: إن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الإثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر»[4].

من كلام القاضي عبدالجبار والأسفراييني يتبين مقصود المعتزلة: بالمنزلة بين المنزلتين، وهو: أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً لا في الإسم ولا في الحكم، بل في منزلة بين المنزلتين،

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٣) هو طاهر بن محمد الأسفراييني الشافعي الإمام الأصولي المفسر من كبار أئمة أصول الدين من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة ــ توفي سنة ٤٧١هـ انظر طبقات الشافعية جـ ٣ ص ١٧٥.

(٤) التبصير في الدين ص ٤٢.

فلا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يسمى فاسقاً. وحكمه كذلك بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، وإنما له حكم بينهما. هذا في الدنيا. وأما في الآخرة فإنه يخلد في النار لٰكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر.

ثانياً : موقف ابن القيم :

ذكرت آنفاً ــ أن المعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر ــ هذا في الدنيا ــ وفي الآخرة مخلد في النار لـٰكن عذابه أخف من عذاب الكافر. والآن لنعرف ما هو موقف ابن القيم، ورأيه؟.

لقد أنكر ابن القيم هذا الرأي، وصرح ببطلانه ومخالفته للنقل والعقل وموجب العدل[1]. فقال: إن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان ــ هذا في الدنيا ــ وفي الآخرة تحت مشيئة الله، إن شاء عفاء عنه، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه. ثم أخرجه من النار وأدخله الجنة فلا يخلد في النار[2].

أما قوله بأنه مؤمن ناقص الإيمان ــ فمن ذلك قوله :

وأشهد عليهم أن إيمان الوري قول وفعل ثم عقد جنان
ويزيد بالطاعة قطعاً هكذا بالضد يمس ذو نقصان
والله ما إيمان عاصينا كإيمان الأمين منزل القرآن[3]

وأما قوله: بأنه تحت مشيئة الله. فمن ذلك قوله ــ وهو يتكلم عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[4].

يقول: أما الآية فغايتها التفريق بين الشرك وغيره؛ لأن الشرك لا يغفر إلا بالتوبة منه، وأما ما دون الشرك: فهو موكول إلى مشيئة الله، وهذا يدل على أن المعاصي دون الشرك...»[5].

وأما قوله بأنه لا يخلد في النار فمن ذلك قوله :

واشهد عليهم[6] أنهم لم يخلدوا أهل الكبائر في حميم آن[7]

(١) انظر: مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٨٠ ــ ٢٨١.

(٢) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٢٨ ــ ٣٠.

(٣) النونية لابن القيم شرح محمد خليل هراس ص ٣٨٤ ــ ٣٨٦.

(٤) آية (٤٨) سورة النساء.

(٥) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٢٥.

(٦) الضمير في (عليهم) يعود إلى الصحابه.

(٧) النونية لابن القيم شرح محمد خليل هراس ص ٣٨٤.
وانظر مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٩٤.

وقوله: «ولو فعل العبد المحضور كله من أوله إلى آخره حتى أتى من مأمور الإيمان بأدنى مثقال ذرة منه نجا بذلك من الخلود في النار...»[1].

من هذا العرض يتبين أن ابن القيم ينكر قول المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ويرى أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، وفي الآخرة تحت مشيئة الله، إن شاء عفى عنه وإن شاء عذبه على قدر ذنبه ثم أدخله الجنة فلا يخلد في النار. والله أعلم.

المبحث الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ــ عند المعتزلة ــ مع بيان موقف ابن القيم ورأيه

هذا هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة، وسيتناول الكلام فيه إن شاء الله ــ ما يلي :

أولاً :حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً :أقسامه.

ثالثاً :الوسيلة، وترتيبها، وحكم الخروج على السلطان، وقتال المخالف.

رابعاً :هل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق. مع بيان موقف ابن القيم ورأيه.

المطلب الأول: رأي المعتزلة :

أولاً : أما حكمه فواجب. يقول القاضي عبدالجبار: «إعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»[2].

ثانياً : أقسامه: لقد قسم المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار القائمين به إلى قسمين:

أحدهما : ما لا يقوم به إلا الأئمة، وذلك كإقامة الحدود وسد الثغور وتنفيذ الجيوش ــ وما أشبه ذلك.

ثانيهما : ما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس وذلك مثل النهي عن شرب الخمور والزنا والسرقة وما أشبه ذلك ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى[3].

---

(١) عدة الصابرين ص ٣٤، دار العلوم الحديثة ــ بيروت ــ لبنان.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨، وانظر الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٤٥٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

ثالثاً : الوسيلة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان، وقتال المخالف، وهل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟.

يتلخص رأي المعتزلة في هذه المسألة في أنهم يرون أن الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يبدأ باللسان فإن لم يفد انتقلنا إلى اليد فإن لم يفد انتقلنا إلى السيف — فهم يبدؤن من الأسهل إلى ما هو أكبر منه — ثم هم بناء على استعمال السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يرون قتال المخالف لهم سواء كان سلطان أو غيره من عامة الناس، إذا كانوا جماعة وفي مقدورهم ذلك[1]. ولا فرق — عندهم — بين قتال الكافر والفاسق[2].

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقسامه، والوسيلة فيه، واجازتهم الخروج على السلطان، وقتال المخالف، وعدم تفريقهم بين قتال الكافر والفاسق.

أولاً : أما حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فابن القيم يوافق المعتزلة في أنه واجب، حيث يقول: «... إن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل — بانكاره — من المعروف مايحبه الله ورسوله...»[3].

ثانياً : كذلك يوافق ابن القيم المعتزلة في تقسيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إلى ما يقوم به الأئمة — وإلى ما يقوم به غيرهم. حيث يقول: «ولله سبحانه على كل أحد عبودية بحسب مرتبته سوى العبودية التي سوّى بين عباده فيها، فعلى العالم من عبودية نشر السنه والعلم الذي بعث الله به رسوله — ﷺ — ماليس على الجاهل، وعلى الحاكم من عبودية إقامة الحق وتنفيذه والزامه... والصبر على ذلك والجهاد عليه ماليس على المفتي...»[4].

ثالثاً: الوسيلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف. أما الوسيلة: فابن القيم يخالف المعتزلة فيها، وفي ترتيبها: فالمعتزلة — كما نعلم — باللسان فإن لم يفد استعملت اليد، فإن لم تفد إستُعْمِل السيف —، أما ابن القيم فعلى العكس باليد من دون استعمال السيف، فإن لم يستطع، فباللسان، فإن لم يستطع فبالقلب. وهو ما عليه أهل السنة[5].

---

(١) انظر الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٤٥٢، المقالات للأشعري جـ ١ ص ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) انظر مروج الذهب للمسعودي جـ ٣ ص ٢٣٥.

(٣) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤.

(٤) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٧٦ — ١٧٧.

(٥) انظر اعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٧٦.

كذلك يخالف ابن القيم المعتزلة في حكم الخروج على السلطان ـــ مادام مقيماً للصلاة ـــ وقتال المخالف؛ لأنه يتولد من ذلك ما هو أنكر منه من تفرق كلمة المسلمين وإراقة الدماء وربما لا يزول المنكر. حيث يقول: «... إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله ﷺ، فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه، ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر. وقد استأذن الصحابه رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها وقالوا: أفلا نقاتلهم؟ فقال: «لا. ما أقاموا الصلاة»[١].

وقال: «أربع درجات للإنكار. **الأولى**: أن يزول ويخلفه ضده ـــ **الثانية**: أن يقل وان لم يزل بجملته. **الثالثة**: أن يخلفه ما هو مثله. **الرابعة**: أن يخلفه ما هو شر منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان. والثالثة: موضع اجتهاد. والرابعة: محرمه..»[٢] والخروج على السلطان وقتال المخالف: قد يكون من الدرجة الرابعة.

رابعاً: كذلك يخالف ابن القيم المعتزلة في عدم تفريقهم بين قتال الكافر والفاسق ـــ مبيناً أن الفسوق ليس كله كفر، وإذا كان كذلك: فالفاسق فسوق لا يصل إلى الكفر لا يحل قتاله.

يقول: «وأما الفسوق فهو في كتاب الله نوعان: مفرد مطلق،ومقرون بالعصيان. والمفرد: نوعان أيضاً: فسوق كفر يخرج عن الإسلام، وفسوق لا يخرج عن الإسلام. ثم مثل لكل نوع منها من كتاب الله[٣].

ثم أن رأي المعتزلة هنا يناقض رأيهم في المنزلة بين المنزلتين، حيث جعلوا الفاسق في منزلة بين المنزلتين، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، وهنا استباحوا دمه كالكافر.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء وترك قتالهم ما صلوا. أنظر: صحيح مسلم جـ ٣ ص ١٤٨٠.

(٢) إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤.

(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٥٩ ـــ ٣٦٠.

الفصــل الثالث

موقف ابن القيم من الأشاعــرة وآرائهم

تمهيد : قبل بيان موقف ابن القيم رحمه الله من الأشاعرة.

لابد أن نعرف من هم الأشاعرة؟ وما هي أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنه؟.

الأشاعرة: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه[1]،[2].

كان في أول أمره معتزليا، ومنهجه هو منهج المعتزلة، وهو تقديم العقل على النقل، ثم بعد ذلك أخذ يعيد النظر في معتقدات المعتزلة، ويخطط لنفسه منهجاً جديداً يلجأ فيه إلى تأويل النصوص، ومنهجه الفكري كما نرى قريب من منهج أهل السنه لكنه يعيبه أنه يفضل التأويل في أغلب آرائه.

وفي أواخر حياته أخذ بمنهج السلف المتمثل في منهج الإمام أحمد رحمه الله، وهو تقديم النقل على العقل.، ودليل ذلك كتابه الابانه، فقد صرح فيه باتباعه مذهب السلف حيث قال ـــ بعد أن أكد تمسكه بالكتاب والسنة وبما رُوي عن الصحابة والتابعين ـــ قال «...... ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول أبو عبدالله ـــ أحمد بن حنبل ـــ قائلون ولمن خالف قوله مخالفون.....»[3].، وبهذا يتبين أن الأشعري كان في أول أمره معتزلياً ثم تحول من الاعتزال إلى عقيدة أهل السنه.

إلا أن اشتغاله بالإعتزال أربعين سنة جعله لا يسلم من الوقوع في بعض الأخطاء مثل: قوله بالكسب، والتكليف بما لا يطاق، كما سيأتي بيانه ـــ إن شاء الله ـــ.

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٤.

(٢) وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر، وإسمه إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي برده عامر بن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري. وكنيته (أبو الحسن) ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ وتوفي سنة ٣٢٤هـ على القول الراجح في بغداد ودفن بها، له مصنفات كثيرة، ذكر منها ابن فورك ٩٨ مصنفاً، منها ٧٢ وهذا إنتاجه إلى سنة ٣٢٠هـ و٢٦ مصنفاً خلال الفترة من ٣٢٠هـ ـــ إلى ـــ ٣٢٤هـ وهي سنة وفاته
وقد استدرك ابن عساكر على ابن فورك كتابين هما: رسالة في إستحسان الخوض في علم الكلام وكتاب الإبانه، فيكون مجموع مصنفاته ١٠٠ مصنفاً /انظر تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٦، وتبيين كذب المفتري ص ٣٤، ١٤٦ ـــ ١٤٧، طبقات السبكي جـ ٣ ص ٢٤٥، ٢٥٣.

(٣) الابانة لأبي الحسن الأشعري ص ٢٠ تحقيق فوقية حسين محمود الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.
وانظر: منهج علماء الحديث والسنة في اصول الدين د /مصطفى حلمي ص ١٩٦.

وقد تابع الأشعري رحمه الله وقال بقوله أئمة أفذاذ كان لهم الأثر الكبير في انتشار هذا المذهب واشتهاره.

كالباقلاني: ـــ ٤٠٣هـ[١]. والبغدادي : ـــ ٤٢٩هـ[٢]. والجويني: ٤١٩ ـــ ٤٧٨هـ[٣] والغزالي: ٤٥٠هـ ـــ ٥٠٥هـ[٤].

وابن تومرت: ٤٨٥هـ[٥] ـــ ٥٢٤هـ. والشهرستاني: ٤٧٩هـ ـــ ٥٤٨هـ[٦].

والرازي: ٥٤٣هـ ـــ ٦٠٦هـ[٧]. والإيجي: ٦٨٠هـ ـــ ٧٥٦هـ[٨].

الذين عُرفوا بالأشاعرة.، وقد اتفقوا مع أهل السنه في مسائل واختلفوا معهم في مسائل أخرى ويهمنا في هذا المجال أن نشير إلى أهم الآراء التي خالفوا فيها أهل السنة.

ومن هذه الآراء ما يلي :

١ ـــ اقتصار بعضهم على إثبات الصفات الذاتية، ويقصدون بها الصفات السبع ـــ (العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، الحياة ـــ) وتأويلهم للصفات الفعلية أو نفيها[٩].

٢ ـــ نفيهم تأثير القدرة الحادثة في الفعل. حيث قالوا أفعال العباد خلق واحداث من الله وكسب من العبد، إلا أن قدرة العبد لا تأثير لها سوى كسب الفعل[١٠].

٣ ـــ قولهم بالتكليف بما لا يطاق[١١].

٤ ـــ نفيهم الحسن والقبح الذاتيين[١٢].

(١) انظر: تاريخ بغداد جـ ٥ ص ٣٨٠ ـــ ٣٨٢، وتبيين كذب المفتري ص ٣١٧.

(٢) انظر طبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٣٨ ـــ ٢٤٢، وتبيين كذب المفتري ص ٢٥٣ ـــ ٢٥٤، وفيات الأعيان رقم ٣٦٥.

(٣) انظر طبقات الشافعية للسبكي جـ ٣ ص ٢٥٨، ومذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٧٩ ـــ ٦٨٨.

(٤) انظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٦٣ الاعلام جـ ٧ ص ٢٢٧.

(٥) انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٣٧، الاعلام جـ ٦ ص ٢٢٨ ـــ ٢٢٩.

(٦) انظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٨٢، الاعلام جـ ٦ ص ٢١٥.

(٧) انظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٧٤، الاعلام جـ ٦ ص ٣١٣.

(٨) انظر طبقات الشافعية للسبكي جـ ٦ ص ١٠٨، والاعلام جـ ٣ ص ٢٩٥.

(٩) الإقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١٩، شرح العقيدة الاصفهانية ص ٧٨، وانظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. مصطفى حلمي ص ١٧٧ ـــ ١٧٨.

(١٠) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧.

(١١) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٦.

(١٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠١، ومدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣١، وضحى الإسلام جـ ١ ص ٤٩.

٥ ــ قولهم بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ[١].
٦ ــ نفيهم الاقتران الضروري بين السبب والمسبب إذ لا تأثير[٢] له فيه.

بعد هذا التمهيد نحاول أن نوضح موقف ابن القيم من آرائهم، وحديثنا في هذا سوف يأتي في مباحث :

المبحث الأول :رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.
المبحث الثاني :رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.
المبحث الثالث :قول الأشاعرة بجواز التكليف بما لا يطاق مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.
المبحث الرابع :نفي الأشاعرة الحسن والقبح الذاتيين مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.
المبحث الخامس :قول الأشاعرة بالجوهر الفرد مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.
المبحث السادس :رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف إبن القيم ورأيه.

المبحث الأول: رأي الأشاعرة في الصفات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الأشاعرة :

لقد اختلف الأشاعرة في الصفات: فأما متقدميهم: كالأشعري، والباقلاني، فعلى مذهب أهل السنة[٣].

وأما متأخريهم كالرازي، والغزالي.، فقد اقتصروا على إثبات صفات الذات ويقصدون بها الصفات السبع وهي: (العلم والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والحياة)[٤]. وأولوا الصفات الخبرية، كالإستواء: بالإستيلاء[٥] والفوقية: بفوقية القهر والشدة[٦]، والنزول: بنزول أمره[٧] ــ وهكذا تتبعوا مثل هذه الصفات بالتأويل.، فخالفوا بذلك منهج شيخهم أبي الحسن الأشعري، إلى منهج الجهمية والمعتزلة.

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ٤١، ٤٢، ٤٤ والمواقف للايجي جـ ٥ ص ٣٠٢.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٩.
(٣) انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص ٢٠، والتمهيد للباقلاني ص ٢٥٩ ــ ٢٦٤، والانصاف له ص ٢٣ ــ ٢٤.
(٤) أنظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١١٩، ومنهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص ١٧٧ ــ ١٧٨.
(٥) أنظر: أساس التقديس ص ١٥٤،والإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠١ ــ ١٠٢.
(٦) أساس التقديس ص ١٨٨ وأنظر: الإقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥ ــ ٩٦.
(٧) أساس التقديس ص ١٠٣، وأنظر: الإقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢.

يقول ابن تيميه ــ وهو يتكلم عن أبي الحسن الأشعري ــ«...... فإن كثيراً من متأخري أصحابه خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة والجهمية...»[1].

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

يتفق ابن القيم مع الأشاعرة المتقدمين إذ هو من أهل السنه وأما المتأخرون: فهو يوافقهم في إثبات ما أثبتوه من الصفات، ويخالفهم في تأويلهم باقي الصفات، ولذا يرد عليهم: بأن مسلكهم هذا متناقضاً، تناقضاً بينا؛ لأنه إن كان هناك محذور من إثبات الصفات التي أولوها، فكيف لا يلزم هذا المحذور من إثبات الصفات التي أثبتوها، وإن كان لا يترتب محذور من إثبات ما أثبتوه من صفات، فكيف يترتب محذور من إثبات ما أولوه، إذ الجميع صفات[2].

كذلك رد عليهم في موضع آخر. فقال ــ بعد أن ذكر بعض الأسماء والصفات ــ «...... هذه الأسماء والصفات التي وصف بها نفسه، هل تدل على معاني ثابتة هي حق في نفسها أو لا تدل؟ فإن نفيت دلالتها على معنى ثابت كان ذلك غاية التعطيل، وإن أثبت دلالتها على معاني هي حق في نفسها، قيل لك: فما الذي سوغ تأويل بعضها دون بعض؟. وما الفرق بين ما أثبتها وما أولتها من جهة السمع أوالعقل؟ ودلالة النصوص على أن له سمعاً وبصراً وعلماً وقدرة وإرادة وحياة وكلاماً، كدلالتها على أن له محبة ورحمه... ووجه ويدين.، فدلالة النصوص على ذلك سواء... فإن قلت: إن إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً، وتجسيماً، وإثبات حقائق ما أولته يستلزم التشبيه والتجسيم، فإن الرحمه رقة في القلب تعتري طبيعة الحيوان..... قيل لك: وكذلك الإرادة: هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها ودفع ما يضرها، ومثلها جميع ما أثبته من الصفات، إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد..... فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولَمْ يلزم من إثبات هذه؟!.، فإن قلت: أنا أثبتها على وجه لا يماثل صفاتنا، ولا يشبهها.، قيل لك: فهلاّ أثبت الجميع على وجه لا يماثل صفات المخلوقين؟. فإن قلت هذا لا يعقل.،

قيل لك: فكيف عقلت سمعاً وبصراً... ليست من جنس صفات المخلوقين؟. فإن قلت: أنا أفرق بين ما يتأول ، وما لا يتأول بأن ما دل العقل على ثبوته يمتنع تأويله كالعلم والحياة...، وما لا يدل عليه العقل يجب أو يسوغ تأويله كاليد والوجه..... فإن الفعل المحكم دل على قدرة الفاعل..... قيل لك.

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٨.

(٢) طريق الهجرتين ص ٤٢٥ ــ ٤٢٦ (بتصرف).

أولاً: العقل قد دل على ما أولته كدلالته على ما أثبته فمثلاً: الإنعام والإحسان وكشف الضر وتفريج الكربات دليل على الرحمه، ومثلها بقية الصفات التي أولتها.

ثانياً : هب أن العقل لا يدل على إثبات هذه الصفات التي نفيتها فإنه لا ينفيها، والسمع دليل مستقل بنفسه بل الطمأنينة إليه في هذا الباب أعظم من الطمأنينة إلى مجرد العقل، فما الذي سوغ لك نفي مدلوله؟!.

ثالثاً : يقال له: إن كان ظاهر النصوص يقتضي تشبيها وتجسيماً فهو يقتضيه في الجميع، فأوّل الجميع، وان كان لا يقتضي ذلك، لم يجز تأويل شيء منه......»[(١)].

هذه بعض ردوده رحمه الله التي بين بها بطلان رأي متأخري الأشاعره في الصفات.

وأما رأيه : فإنه يرى إثبات كل ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، من غير تشبيه، أو تمثيل ومن غير تكييف أو تعطيل كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[(٢)].

هذا هو موجز رأيه في الصفات. وقد سبق عند بيان موقفه من رأي الجهمية في الصفات. والله أعلم.

المبحث الثاني: رأي الأشاعرة في أفعال العباد مع بيان موقف إبن القيم، ورأيه :

أولاً : رأي الأشاعرة :

يتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة في: أن أفعال العباد خلق لله وكسب للعباد، يقول أبو الحسن الأشعري. «المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة»[(٣)].

ويقول الشهرستاني ــ وهو يتكلم عن الكسب ــ «..... وعلى أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث..... إلى أن قال: غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد: حصولاً تحت قدرته[(٤)].

ويقول ابن القيم «والذي استقر عليه قول الأشعري: أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور، ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة، ولا

---

(١) الصواعق المرسلة ص ٢٢ ــ ٢٤ (بتصرف).

(٢) آية (١١) سورة الشورى، وأنظر طريق الهجرتين ص ٤٢٦.

(٣) اللمع لأبي الحسن الأشعري ص ٩٨.

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧.

تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه»[1] من هذه النصوص. يتبين: أن الأشعري يثبت للعبد إرادة، وقدرة حادثة، فإذا توجهت إرادته نحو عمل ــ ما ــ خلق الله قدرة العبد، وخلق معها الفعل.، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل، وقدرة الله مهمتها خلق الفعل.، ومناط التكليف والثواب والعقاب على الكسب[2]، وقد تابع الأشعري على هذا الرأي عامة أصحابه».

ثانياً : موقف ابن القيم ورأيه :

لقد رفض ابن القيم ــ رحمه الله ــ هذا الرأي وعده مستحيلاً بل غير معقول حيث قال ــ وهو ينقده ــ: (... وإن كان لم يكن للعبد إختيار ولا فعل... فلم يثبت هؤلاء من الكسب أمراً معقولاً)، ولهذا يقال: محالات الكلام ثلاثة: «كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام»[3].

ولذا إنتقد هذا الرأي ــ بأنه يلزم منه مطالبة العبد بالمحال وإبطال الشرع ــ فقال: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها... فوجه مطالبة العبد بأفعاله ــ عنده ــ كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، وهذا خروج عن حد الإعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال للشرع، وردما جاء به النبيون....»[4].

كما انتقد هذا الرأي بأنه يلزم منه: القول بمفعول لا لفاعل؛ لأنه إذا كان الإنسان ليس بفاعل حقيقه، والفاعل هو الله سبحانه وتعالى، وأفعال الإنسان قائمة لم تقم بالله فإذا لم يكن الإنسان فاعلها مع قيامها به، فكيف يكون الله هو فاعلها؟! ولو كان الله فاعلها لعادت أحكامها إليه واشتقت له منها أسماء، وذلك مستحيل؛ إذ يتعالى سبحانه وتعالى عن ذلك. فيلزم إذاً أن تكون أفعالاً لا فاعل لها[5] وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

هذا هو موقف ابن القيم.، أما رأيه: فقد أوضحه ــ بعد أن نقد رأيهم ــ فقال: «... فإن قيل ما تقولون أنتم في هذا المقام؟ قلنا: لا نقول بواحد من القولين[6]، بل نقول: هي أفعال العباد حقيقة، ومفعولة للرب، فالفعل ــ عندنا ــ غير المفعول، وهو إجماع من أهل

---

(١) شفاء العليل ص ١٢٢.
(٢) أنظر: أهم الفرق الإسلامية ص ٦١.
(٣) شفاء العليل ص ٥٠.
(٤) شفاء العليل ص ١٢٣.
(٥) شفاء العليل ص ١٣٠ (بتصرف).
(٦) المراد بالقولين: رأي المعتزلة والأشاعرة في أفعال العباد.

السنة... فالعبد فعلها حقيقة، والله خالقه، وخالق ما فعل به من القدرة، والإرادة، وخالق فاعليته[1].

هذا هو رأيه ــ وقد سبق بيانه ــ عند بيان موقفه من رأي الجهمية في أفعال العباد. والله أعلم.

المبحث الثالث: قول الأشاعرة بجواز التكليف بمالا يطاق، مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الأشاعرة :

لقد ترتب على قول الأشاعرة بالكسب، وأن الله قد أراد كل شيء، وشاء وجوده ــ من حيث أنه مخلوق له ــ إذ مشيئته تعالى مطلقة، ولا يقبح منه شيء البتة.

أقول لقد ترتب على قولهم هذا أن قالوا بجواز تكليف الله عباده ما لا يطيقونه.، يقول الشهرستاني: ــ وهو يحكي آراء الأشعري ــ (وتكليف مالا يطاق جائز على مذهبه...»[2].

غير أنهم يفرقون بين نوعين من التكليف:

الأول: ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة عليه أصلاً كتكليف الكفيف أن يبصر، وهذا مالا يكلف الله به. **الثاني**: ما لا يستطيعه العبد؛لأنه إختار ضده، وصرف الجهد عنه وهذا جائز التكليف به وذلك ليتفق مع رأيهم في الاستطاعة؛ أنها تأتي مع الفعل وتنتهي بانتهائه وأنها قدرة على الفعل دون ضده؛ إذ العبد ــ عندهم ــ مجبور على ما اختاره، وذلك هو الجبر الاختياري.، ويستدلون بقوله تعالى : ﴿... رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ.....»[3].

قالوا: لو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائز لما دعو الله أن لا يُحمِّلهم إياه.

ويُرد عليهم: بأن أول الآية صريح في عدم التكليف بما لا يطاق قال تعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... **الآية**﴾[4].

وكلام الله يحمل على ظاهره لا يخرج من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهره.، أما القصد من الدعاء في قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[5].

فيحتمل أن يراد لا تحملنا من العذاب العاجل، والآجل، مالا طاقة لنا به، أو لا تُشدّد علينا

---

(١) شفاء العليل ص ١٣١.

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١٢٤. (المطبوع مع الفصل لابن حزم دار الفكر).

(٣) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

(٤) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

(٥) آية (٢٨٦) سورة البقرة.

كما شددت على بني اسرائيل[1].

ثانياً: موقف ابن القيم من قول الأشاعرة: بجواز التكليف بما لا يطاق :

لقد رفض ابن القيم هذا الرأي وأنكره بل وعده من الظن الكاذب، والإتهام الباطل تعالى الله عنه علواً كبيراً؛ إذ هو يتعارض مع عدله عز وجل وكمال غناه وشكره.

فقال : «ويتنصل سبحانه إلى عباده من مواضع الظنة والتهمة التي نسبها إليه من لا يعرفه حق المعرفة، ولا قدره حق قدره، من تكليف عباده ما لا يقدرون عليه، ولا طاقة لهم بفعله البتة.....»[2].

ويقول ـــ في مقام آخر ـــ راداً عليهم هذا الاعتقاد : «.... وتأمل قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾[3] كيف تجد في ضمن هذا الخطاب أنّ شكره تعالى يأبى تعذيب عباده بغير جرم كما يأبى إضاعة سعيهم... إلى أن قال: وفي هذا رد لقول من زعم أنه سبحانه يكلفه ما لا يطيقه، ثم يعذبه على ما لا يدخل تحت قدرته، تعالى عن هذا الظن الكاذب والحسبان الباطل علواً كبيراً، فشكره سبحانه إقتضى أن لا يعذب المؤمن الشكور ولا يضيع عمله، وذلك من لوازم هذه الصفه، فهو منزه عن خلاف ذلك، كما ينزه عن سائر العيوب والنقائص التي تنافي كمال غناه وحمده.»[4].

المبحث الرابع: رأي الأشاعرة في الحسن والقبح هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع مع بيان موقف ابن القيم ورأيه :

أولاً : رأي الأشاعرة :

يتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة ـــ في أنهم :

يرون أن الحَسَنْ ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقَبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، فالحُسن يتبع أمر الشرع، والقُبح يتبع نهيه، فهم ينفون الحُسن والقُبح الذاتيين، والأفعال حسنة؛ لأمر الله بها وقبيحة؛ لنهيه عنها، وهذا الأمر والنهي يثبتان الحسن والقبح في الأفعال، في العاجل، والعقاب عليهما في الآجل.، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الأمر والنهي يخبر عن الحُسن والقُبح ولا يثبت واحداً منهما[5].

---

(١) انظر: اللمع ص ٧٠، والملل والنحل جـ ١ ص ٩٦، والتمهيد للباقلاني ص ٣٤٢، ومجمع البيان للطبرسي جـ ٥ ص ٣٩١. وفي علم الكلام د. /أحمد محمود صبحي. ص ٤٩٠ ـــ ٤٩١.
وانظر: الحاشية من نفس الكتاب ص ٤٩١.

(٢) طريق الهجرتين ص ٢٤٣.

(٣) آية (١٤٧) سورة النساء.

(٤) عدة الصابرين ص ٢٨٠.

(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ١٠١، ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٤٩.

يقول الرازي: «الفصل السابع: في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت الا بالشرع».

ثم قال: «الحسن والقبح قد يعني بهما: كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونها عقليين..... وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً، فعندنا: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع»[1].

ويقول ابن القيم: «فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحه، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشآن بالشرع»[2].

هذا هو رأي الأشاعرة في الحسن والقبح، والثواب عليه والعقاب — والله أعلم.

ثانياً: موقف ابن القيم من رأي الأشاعرة في الحسن والقبح، ورأيه :

لقد رفض ابن[3] القيم رأي الأشاعرة في هذه المسألة.

ولذا رد عليهم في مواضع كثيرة من كتبه، ففي مفتاح دار السعادة: ساق آيات كثيرة كلها تدل على إثبات الحسن والقبح عقلاً، وبطلان ما يزعمونه من نفي الحسن والقبح العقليين، مثل قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[4] فلو كان لا معنى للمعروف إلا ما أُمِر به، ولا المنكر إلا ما نُهي عنه — كما تزعمه الأشاعرة — لكان معنى الآية: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، وهذا كلام ينزه عنه آحاد العقلاء فضلاً عن كلام رب العالمين.

وهل دلت الآية إلا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر، فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول، ... كما قال بعض الأعراب، وقد سُئِلَ بم عرفت أنه رسول الله؟ — فقال: ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهي عنه، ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به.، فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أُمر به وقبح ما نُهى عنه[5].

ومثل قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[6]. فهذا صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله وان الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه) ولم يُستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحل والتحريم[7].

---

(١) المحصول للرازي ص ١٥٩ — ١٦٠.

(٢) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣١.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٣٩، مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٨٨.

(٤) آية (١٥٧) سورة الأعراف.

(٥) مفتاح دار السعادة ص ٦ (بتصرف).

(٦) آية (١٥٧) الأعراف.

(٧) مفتاح دار السعادة ص ٦. (بتصرف).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ... الآية﴾[1] وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[3] فعلل النهي بكون المنهي عنه فاحشة، ولو كان جهة كونه فاحشة هو النهي لكان تعليلاً للشيء بنفسه ولكان بمنزلة قوله: لا تقربوا الزنى فإنه يقول لكم لا تقربوه.. وهذا محال من وجهين أحدهما: أنه يتضمن إخلاء الكلام من الفائدة، الثاني: أنه تعليل للنهي بالنهي»[4]. وآيات أخرى في هذا المعنى كلها تدل على بطلان ما تزعمه الأشاعرة من نفي الحسن والقبح العقليين.، وبعد أن إنتهى من سياق الآيات مع بيان وجه دلالتها، قال: «وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذّب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة»[5].

كذلك رد عليهم ــ مبيناً بطلان ما يذهبون إليه من نفي الحسن والقبح العقليين ــ في هذا الكتاب من ثلاث وستين وجهاً[6].، كذلك رد عليهم في شفاء العليل حيث قال ــ بعد عرضه لهذا الرأي: «... ولعمر الله إنه لمن أبطل الأقوال وأشدها منافاة للعقل والشرع والفطرة...»[7].

كذلك رد عليهم في مدارج السالكين[8] ــ مبيناً أن قولهم مخالف للكتاب والسنة والعقل والفطرة. هذا هو موقف ابن القيم.

أما رأيه: فقد سبق ــ عند بيان رأي المعتزلة في الحسن والقبح ــ ويتلخص في أنه يُثبِت الحسن والقبح العقليين لكن لا يترتب ثواب أو عقاب إلا بالشرع.

المبحث الخامس: رأي الأشاعرة في الجوهر الفرد مع بيان موقف ابن القيم، ورأيه:

أولاً : رأي الأشاعرة :

تمهيد : قبل بيان رأي الأشاعرة في هذه المسألة يحسن أن نعرف ما المراد بالجوهر في اللغة، والاصطلاح؟ ثم بيان موجز لأصل هذه المسألة، وإلى من تنسب؟.

الجوهر في اللغه والاصطلاح: لقد عرّف ابن تيمية هذه اللفظة لغة، واصطلاحاً.، فقال:

(١) آية (٣٣) الأعراف.
(٢) مفتاح دار السعادة ص ٧.
(٣) آية (٣٢) الإسراء.
(٤) مفتاح دار السعادة ص ٧.
(٥) مفتاح دار السعادة ص ٧.
(٦) مفتاح دار السعادة ص ٦٢ ــ ١١٨.
(٧) شفاء العليل ص ١٢٧ ــ ١٢٨.
(٨) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣٠ ــ ٢٣٦.
مدارج السالكين جـ ٣ ص ٤٨٨ ــ ٤٩٢.

الجوهر: من العربية المعربة، واحدها جوهره، ولما عُرّبت أطلقت على الجوهر المعروف.، هذا هو تعريفها في اللغة.

أما في الاصطلاح: فهو القائم بنفسه، أو الشاغل للحيز.

وقد أشار ابن تيميه إلى أن هذا التعريف في الإصطلاح مأخوذ من اليونانيين — وهم أول من قال به — حيث أنهم يطلقونه على القائم بنفسه، وسموه بذلك؛ لأن جوهر الشيء أصله، والقائم بنفسه هو الأصل، وقيل: لأن جوهر على وزن فوعل من الجهر وهو الظهور والوضوح، والقائم بنفسه يظهر ويُعرف قبل أن يُعرف ما قام به من الأعراض[1].

والجوهر الفرد: يطلق في الأصل على النظرية الذرية العامة التي وضعها ديمقريطس — من فلاسفة اليونان، ومن رجال مدرسة الطبيعيين الثانية، عاش حوالي سنة ٤٢٠ قبل الميلاد — وتتلخص في تقسيم الوجود إلى عدد غير متناةٍ من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة، وغير المحسوسة لتناهيها في الدقة، تتحرك في الخلاء ويحدث بتلاقيها، وافتراقها الكون والفساد، واحدها: الجوهر الفرد.، وهي متشابهة تمام التشابه وليس لها أية كيفية ولا تتمايز بغير خاصيتين، وهما الشكل والمقدار[2].

بعد هذا التمهيد الآن لنعرف ما هو رأي الأشاعرة؟.

لقد اقتبس[3] الأشاعرة هذه النظرية مع اختلاف في التفصيل — كما سيأتي بيانه — فهذا الباقلاني الرجل الثاني في الأشاعرة بعد أبي الحسن يقسم الموجودات إلى ضربين، قديم لم يزل، ومحدث: وهو الموجود عن عدم.، ثم قسم المحدثات كلها إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجوهر فرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر.،

فالجسم: هو المؤلف من الجواهر والأعراض.

والجوهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً؛ لأنه متى كان كذلك كان جوهراً، ومتى خرج عن ذلك، خرج عن أن يكون جوهراً.،

والأعراض: هي التي لا يصح بقاؤها، وهي: التي تعرض في الأجسام والجواهر، وتبطل في

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح جـ ٣ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ (بتصرف) وانظر لسان العرب جـ٥ ص ٢٣٤ — ط مصورة عن ط بولاق والقاموس المحيط جـ ١ ص ٣٩٥ ط الرابعة مطبعة دار المأمون ١٣٥٧هـ.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٤٦.
منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. مصطفى حلمي ص ١٨٨. ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية د. /عرفات عبد الحيمد ص ١٥٢ ودلائل التوحيد: محمد جمال الدين القاسمي ص ٩٦.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٧٣، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين د. /مصطفى حلمي ص ١٨٩.

ثاني حال وجودها، واستدل لهذا المعنى بتحرك الجسم بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بد أن يكون ذلك لنفسه أو لعلة، فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة، هي الحركة.، كما استدل لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾[1].

فسمى الأموال أعراض؛ لأن مآلها إلى الزوال.،

وإذا كانت الأعراض حادثة، وكانت الأجسام مؤلفة، وهي لا تسبق في وجودها الأعراض؛ لأنها لا تنفك عنها، فإن الأجسام تصبح حادثة، وذلك وفقاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وإذا كانت الأجسام مؤتلفة، فإنها لا بد أن تنقسم وأن تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وهو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ.، واستدل على استحالة انقسامه، بالعلم بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا نهاية للقسمة لما في الفيل، وما في النملة من أجزاء، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، وبالتالي لا يكون أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس أكثر مقاديراً منه[2].، وهذا الجوهر حادث؛ لأنه يستحيل انفكاكه عن العرض، وهو حادث، وما لا ينفك عن الحادث فهو مثله. ويقول الباقلاني: «إن العالم مؤلف من جواهر فرده لا حصر لها ولا تتجزأ... إلى أن قال: وليست لها خواص أو صفات فعالة بذاتها؛ إذ أن الله هو الخالق للجواهر وأعراضها....»[3].

كذلك الأيجي ــ من أئمة الأشاعرةــ، ذكر المسلك العقلي لإثبات الرؤية، وهو مسلك الوجود، وعند بيان هذا المسلك قسم الوجود إلى جواهر وأعراض، ونسب هذا المسلك إلى أبي الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، وأكثر أئمة الأشاعرة، مما يدل على أنهم يقولون بالجوهر الفرد[4].

من هذا العرض يتضح أن الأشاعرة يقولون بنظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأنهم أخذوها من فلاسفة اليونان إلا أنهم يخالفون الفلاسفة في القول بحدوث الجواهر وأعراضها، وأنه ليس لها خواص أو صفات فعالة بذاتها ــ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ــ وفي نسبة الخلق إلى الخالق عزوجل.

كما يتضح أن الأشاعرة: استخدموا هذه النظرية للدلالة على حدوث العالم، وأزلية الخالق عز وجل.

---

(١) الأنفال آية (٦٧).

(٢) التمهيد ص ٤٠ ــ ٤٥ (بتصرف).

(٣) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين ص ١٨٩ د. مصطفى حلمي عن الباقلاني التمهيد ص ٤٦.

(٤) المواقف للإيجي ص ٣٠٢.

ثانياً موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم هذا الرأي إنكاراً يتضمن الحكم عليه بالبطلان — بل بالإستحالة، ورمى من قال به بالإنحراف. حيث قال: إن الجسم — عند جمهور العقلاء — ليس مركباً من الجوهر والعرض — كما تدعيه الأشاعرة —، وإنما هما عدمان لا حقيقة لوجودهما؛ إذ لم تقم تجربة أو دليل على ذلك.

كما أن القول بأن هناك جوهر فرد لا يقبل القسمة وَهْمٌ كاذب، ومما يدل على بطلانه: أنك إذا وضعت جوهراً فرداً بين جوهرين، فإنهما لا يتلاقيان مادام هذا الوسط قائماً، وحينئذ يقال: إما أن يكون مامسه أحدهما من هذا الوسط هو عين ما مسه الآخر بلا فارق أصلاً، وهذا محال؛ لأنه يؤدي إلى إنعدام الوسط نفسه، ويقتضي تلاقيهما حال وجوده بينهما.، وإما أن يكون ما مسه أحدهما منه غير ما مسه الآخر، وهذا يقتضي قبوله للإنقسام، فيبطل ما زعموه من عدم قبول هذه الجواهر الفرده للقسمة.

وهذا دليل بيّن على فساد هذه الخرافة التي نسجتها أوهام المتكلمين، والوهم الكاذب الذي لا يقبله عقل سليم.،

يقول ابن القيم :

«والثالث التركيب من متماثل ... يدعى الجواهر فردة الأكوان

....

والجسم فهو مركب من ذين عند ... الفيلسوف، وذاك ذو بطلان

ومن الجواهر عند أرباب الكلام ... وذاك أيضاً واضح البطلان

والحق أن الجسم ليس مركبا ... من ذا ولا هذا هما عدمان

والجوهر الفرد الذي أثبتو ... وفي الحقيقة ليس ذا امكان

لو كان ذلك ثابتا لزم المحا ... ل لواضح البطلان والبهتان

....

وإذا وضعت الجوهرين وثالثا ... في الوسط وهو الحاجز الوسطاني

فلأجله افترقا فلا يتلاقيا ... حتى يزول إذاً فيلتقيان

ما مسه إحداهما منه هو ... الممسوس للثاني بلا فرقان

هذا محال أو تقول بغيره ... فهو إنقسام واضح التبيان»[1]

ويقول: في موضع آخر — وهو يتكلم عن الجسم — «.... وإن أردتم به المركب من المادة

(١) ص ٤١٦ — ٤١٩ نونية ابن القيم بشرح محمد خليل هراس. وانظر: مختصر الصواعق ص ١١٥.

والصورة، والمركب من الجواهر الفرده فهذا منفي عن الله قطعاً، والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا»[1].

المبحث السادس: رأي الأشاعرة في تأثير الأسباب في حصول المسببات مع بيان موقف ابن القيم ورأيه:

أولاً : رأي الأشاعرة :

يتلخص رأي بعض شيوخ الأشاعرة ــ كالباقلاني ت ٤٠٣هـ ــ والغزالي ت ٥٠٥هـ ــ في هذه المسألة ــ في أنهم ينفون الإقتران الضروري بين الأسباب والمسببات؛ إذ أن الأسباب لا تأثير لها في حصول المسببات، وأن التلازم الظاهر بين الأسباب والمسببات إنما يرجع إلى جريان العادة بحصول المسبب عند وجود السبب، وإلا فالمسبب حاصل سواء وجد السبب أو لم يوجد، ولو وجد فإنه لا تأثير له في حصول المسبب فمثلاً الإحتراق من المسببات يخلقه الله تعالى عند التقاء الخشب بالنار لا بسبب أن النار محرقه[2]..

يقول الباقلاني: «.... ولو كانت هذه الطبائع موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت وكثرت تكررت مسبباتها... إلى أن قال: ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية[3]» ويقول الغزالي: «... الإقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا»[4].

وبهذا يتبين نفي بعض شيوخ الأشاعرة أن يكون هناك تأثير للأسباب في حصول المسببات، وإذا سُئلوا عن التلازم الظاهر بين الأسباب والمسببات أرجعوه إلى جريان العادة، وإلا فالأسباب لا تعدوا أن تكون علامات على المسببات: فمثلاً: الطاعة علامة على حصول الثواب وهكذا سائر الأسباب[5].

وبذلك فإنهم قد عارضوا النص الصريح والعقل الصحيح.

ثانياً : موقف ابن القيم :

لقد أنكر ابن القيم رأي الأشاعرة في العلاقة بين الأسباب والمسببات وصرح بمخالفة من قال به للحس، والعقل، والشرع والفطرة، وسائر العقلاء.

---

(١) مختصر الصواعق ص ١١٢.
(٢) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩.
الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٩٩.
(٣) التمهيد للبقلاني ص ٥٦ ــ ٥٨.
(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩.
(٥) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٩، وانظر الفتاوي جـ ٨ ص ٤٦٨.

فقال ــ وهو يجيب على سؤال، وهو: أن المدعو به، إن كان قد قُدِّر لم يكن بد من وقوعه، دعابه العبد أو لم يدع، وإن لم يكن قد قُدِّر لم يقع سواء سأله العبد أو لم يسأله ــ فبعد أن ذكر رأي القدرية والجبرية ذكر رأي الأشاعرة، فقال: «وقالت طائفة.. بل الدعاء علامة مجردة نصبها الله سبحانه وتعالى أمارة على قضاء الحاجة... وهكذا حكم الطاعات مع الثواب، والكفر، والمعاصي، مع العقاب، هي أمارات محضة لوقوع الثواب والعقاب. لا: أنها أسباب له، وهكذا ــ عندهم ــ الحرق مع الاحراق، والإزهاق مع القتل، ليس شيء من ذلك سبباً البته، ولا ارتباط بينه وبين ما يترتب عليه إلا مجرد الإقتران العادي، لا التأثير السببي، فخالفوا بذلك الحس والعقل، والشرع، والفطره، وسائر طوائف العقلاء، بل أضحكوا عليهم العقلاء...»[1].

ثم بين رحمه الله: أن الصواب في هذه المسألة، هو: أن الأسباب من قدر الله تعالى إذا أتى بها العبد وقع المقدور، ومتى لم يأت بها إنتفى المقدور.،

فقال: «والصواب.. هو أن المقدور قدر بأسباب، ومن أسبابه الدعاء.. فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور، وهذا كما قُدِّر الشبع والري بالأكل والشرب وقدر الولد بالوطء.... وهذا القسم هو الحق.....»[2].

ثم دلل على صحة ما يقول وبطلان قول من نفى تأثير الأسباب في حصول المسببات. فقال: «وقد دل العقل والنقل والفطرة وتجارب الأمم على اختلاف أجناسها ومللها ونحلها على أن التقرب إلى رب العالمين وطلب مرضاته والبر والإحسان إلى خلقه من أعظم الأسباب الجالبة لكل خير وأضدادها من أكبر الأسباب الجالبة لكل شر..... إلى أن قال وقد رتب الله سبحانه حصول الخيرات في الدنيا والآخرة..... في كتابه ــ على الأعمال ترتب الجزاء على الشرط، والمعلول على العلة، والمسبب على السبب، وهذا في القرآن يزيد على ألف موضع.
فتارة يرتب الحكم الخبري الكوني، والأمر الشرعي على الوصف المناسب كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[3].

وتارة يرتبه عليه بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ... **الآية**﴾[4]. وتارة بلام التعليل..... وتارة بأداة «كي» التي

---

(١) الجواب الكافي ص ١٤ ــ ١٥.

(٢) الجواب الكافي ص ١٥ ــ ١٦ (ط الثانية ١٤٠٠)، التفسير القيم لابن القيم ص ٨٤ ــ ٨٦.
وانظر مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٤ ــ ٩٥، ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤، جـ ٢ ص ١١٨ ــ ١٢٠، جـ ٣ ص ١٠٤، ٤٩٥ ــ ٤٩٧، وشفاء العليل ص ١٨٨.

(٣) آية (٥٥) الزخرف.

(٤) آية (٢٩) الأنفال.

للتعليل..... وتارة بباء السببية.... إلى أن قال: «وبالجملة فالقرآن من أوله إلى آخره صريح في ترتب الجزاء بالخير والشر، والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل ترتب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحها ومفاسدها على الأسباب والأعمال[1].

وبهذا يتبين رفض ابن القيم لرأي الأشاعرة في الأسباب.،

وأن الحق في هذه المسألة هو ان الله ربط المسببات بأسباب إذا عملت الأسباب وقعت المسببات.،

وأنها لا تنافي قضاء الله وقدره؛ إذ هي من قدرة سبحانه وتعالى. هذا هو رأي ابن القيم، وهو ما عليه أهل السنة. والله أعلم.

---

(١) الجواب الكافي ص ١٧ ــ ١٩.

الفصل الرابع
موقف ابن القيم من الصوفية

تمهيد :

في هذا الفصل — إن شاء الله — نحاول أن نوضح موقف ابن القيم من أهم آراء الصوفية التي لا يقرها الإسلام، مع بيان: موقفه من التصوف. ويجدر بنا أن نشير في البداية إلى أن مفهوم التصوف في اللغة مشتق من الصوف، والصوف: كلمة تطلق على الصوف المعروف للشاة ونحوها. كما أنها تطلق على الميل والعدل: تقول صاف السهم عن الهدف بمعنى مال عنه(١).

وذهب بعض العلماء إلى أنها كلمة مولّدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في لغة العرب(٢).

أما في الاصطلاح: فقد عُرِّف بتعاريف كثيرة(٣) كلها تدور حول تجريد العمل لله، والزهد في الدنيا، وترك الشهرة والميل إلى التواضع.

وقد أُختُلِف في أصل النسبة في كلمة صوفي على أقوال الأظهر منها — والله أعلم — أنها نسبة إلى الصوف، وهو ما اختاره ابن تيمية، وابن خلدون من المتقدمين، ورجحه من المتأخرين زكي مبارك(٤). مستدلين بأنه لباس الأنبياء، والصحابة والتابعين، ولباس الصوفية المتقدمين، ولأنه علامة الذل والتواضع، ولاشتهار هذه النسبة إليه عند الصوفية، ولأنه لباس الصوفية إلى اليوم(٥).

كما يجدر بنا أن نشير إلى أن نشأته على القول الصحيح بدأت في أوائل القرن الثاني، ولكنه لم يطلق على شخص بعينه إلا في منتصف القرن الثاني عندما اشتهر اطلاقه على جابر

---

(١) أنظر: الصحاح للجوهري جـ ٤ ص ١٣٨٨ — ١٣٨٩، القاموس المحيط جـ ٣ ص ١٦٩، لسان العرب جـ ١١ ص ١٠٢ — ١٠٣، معجم مقاييس اللغة جـ ٣ ص ٣٢٢.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٥٥٠، المصباح المنير جـ ١ ص ١٦١.

(٣) أنظر: الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٥٥١، عوارف المعارف جـ ١ ص ٢٠٥، شفاء السائل لابن خلدون ص ٢٧، ٤٩. التصوف والاتجاه السلفي د. /مصطفى حلمي ص ١٤ — ١٥.

(٤) تلبيس ابليس ص ١٦١، ١٦٣، ١٧٢ لسان العرب جـ ١١ ص ١٠٢، الفتاوي جـ ١١ ص ٦، ٧ الرسالة القشيرية جـ ٢ ص ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٥، عوارف المعارف جـ ١ ص ٢١١. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني ص ٢٤ — ٢٥ التصوف الإسلامي جـ ١ ص ٥٢، التصوف طريقة وتجربة. محمد كمال إبراهيم جعفر ص ٣، مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٨ ط الرابعة. دار إحياء التراث العربي — بيروت لبنان.

(٥) انظر: المستدرك للحاكم جـ ٢ ص ٥٩٨، الناشر مكتبة المطبوعات الإسلامية. جامع الترمذي المطبوع مع تحفة الاحوذي جـ ٧ ص ١٨٣، الحلية جـ ٢ ص ١٣٤ تلبيس ابليس ص ١٩٨، التصوف الإسلامي جـ ١ ص ٤٣.

بن[1] حيان الكوفي أما ظهوره على شكل جماعات فكانت في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث[2]. وقد مر بعدة مراحل تختلف كل مرحلة عن الأخرى من حيث سلامة العقيدة والعبادة، وإليك بيانها بإيجاز :

المرحلة الأولى : في بداية أمره: وكان عبارة عن الزهد في الدنيا والتقشف ومجاهدة النفس والتفرغ للعبادة مع الإلتزام بالكتاب والسنه.

المرحلة الثانية : وهي التي أصبح فيها التصوف عبارة عن حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة.

المرحلة الثالثة : وهي مرحلة القول بالاتحاد والحلول وغيرهما من البدع والكفريات.

المرحلة الرابعة : وهي مجيء أقوام اختلفوا في نظرهم إلى التصوف، فمنهم من أخذه على أنه زهد وعبادة كما كان يفعل أصحاب المرحلة الأولى، ومنهم من أخذه على أنه حركات ومظاهر لا روح فيها كما كان يفعل أصحاب المرحلة الثانية، ومنهم من أخذ بعقيدة الإتحاد والحلول وغيرهما من البدع والكفريات[3].

وبهذا يتبين أن التصوف ذو اتجاهين :

١ ـــ اتجاه سني يلتزم أصحابه بالكتاب والسنه.

٢ ـــ اتجاه بدعي أو فلسفي ظهرت فيه آراء ومعتقدات لا يقرها الإسلام.

من هذه الآراء :

(أ) القول بالحلول.

(ب) القول بوحدة الوجود.

(جـ) القول بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله.

---

(١) هو جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي الطرسوسي (أبو موسى) تلميذ جعفر الصادق كان يعرف بالصوفي توفي سنة ١٦٠هـ، ورجح الزركلي في الطبعة السادسة أن وفاته سنة ٢٠٠هـ من مصنفاته: الإرشاد في التعبير والإيضاح في علم الكاف. انظر الاعلام جـ ٢ ص ١٠٣ ـــ ١٠٤، هدية العارفين إسماعيل باشا البغدادي جـ ١ ص ٢٤٩ ط الثالثة. سنة ١٣٨٧هـ.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧، تلبيس ابليس ص ١٦٣، الفتاوي جـ ١١ ص ٥، ٦، ٧، تاريخ التصوف في الإسلام ص ٦٤ نقلاً عن دائرة المعارف الإسلامية، والصوفية معتقداً ومسلكاً ص ٢٩ نقلاً عن الفلسفة الإسلامية وملحقاتها عمر رضا كحالة ط دمشق ١٣٩٤هـ، واللمع لابي نصر السراج ص ٤٢٠، وعوارف المعارف على هامش الإحياء جـ ١ ص ٣٠١.

(٣) انظر: تلبيس ابليس ص ١٥٨، ٢٣٥ ـــ ٢٣٦، الفتاوي جـ ١١ ص ١٨، ودراسات في الفرق ص ١٠٩.

(د) التعبد بما لم يشرعه الله.

(هـ) تحكيم الذوق دون العلم.

(و) التفرقة بين الحقيقة والشريعة[١].

وسأفرد ــ إن شاء الله ــ كل رأي من هذه الآراء بمبحث مع بيان موقف ابن القيم، ثم أختمها بمبحث في بيان موقف ابن القيم من التصوف ــ أو رأيه فيه ــ وبما يدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي، فأقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول

الحلول عند الصوفية مع بيان موقف ابن القيم

المطلب الأول: في بيان رأي الصوفية :

من عقائد الصوفية القول بالحلول. ويقصدون بذلك أن روح ا لله سبحانه وتعالى حلت في بعض الأجسام التي اصطفاها واختارها فانقلبت هذه الأجسام البشرية إلى آلهة تسير على الأرض وتعيش بين الناس.

يقول الحلاج[٢] ــ وهو أشهر المتصوفة القائلين بهذا القول ــ «من هذّب نفسه في الطاعة، وصبر عن اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين ثم لا يزال يصفوا ويرتقي في درجات المصافاة حتى يصفو عن البشرية، فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ حل فيه روح الإله الذي حل في عيسى بن مريم.

ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل الله تعالى[٣].

وجاء في رسالة له لبعض أتباعه «من الهو هو رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان»[٤] وجاء في كتاب اتباعه له«ياذ اللذات ومنتهى غاية الشهوات نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة، وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور[٥]». ويروى أن أبا يزيد[٦] البسطامي

(١) انظر فصوص الحكم لابن عربي ص ٧٩، الفصل لابن حزم ح ٤ ص ٢٢٦، دائرة معارف القرن العشرين جـ ١٠ ص ٥٥، تلبيس ابليس ص ١٨٥، ٢٤٦ ــ٢٤٧، ٤٦٣، الفتوحات المكية لابن عربي جـ ١ ص ٢٤٢.

(٢) هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج تنسب إليه فرقه الحلاجية من الصوفية، أول من ادعى أن الله حل فيه قتل في بغداد وصلب على إثر هذا القول سنة ٣٠٩هـ. دائرة معارف القرن العشرين جـ ٢ ص ٣٥٤ ــ ٣٥٥.

(٣) دائرة معارف القرن العشرين ص ٣٥٥ مجلد ١٠.

(٤) المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة.

(٥) المرجع السابق. نفس الجزء والصفحة.

(٦) هو ابو يزيد طيفور بن عيسى بن شروشان من أهل بسطام بلده على جادة الطريق إلى نيسابور، توفي سنة ٢٦١هـ. انظر طبقات الصوفية ص ٦٧.

دخل مدينة فتبعه منها خلق كثير، فالتفت إليهم، فقال: إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون.، فقال الناس جُنّ أبو يزيد وتركوه[1].

وقال السراج: «بلغني أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق عز وجل اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية[2].

من هذا العرض يتبين أن الصوفية يقولون بحلول روح الله سبحانه وتعالى في بعض الأشخاص الذين هذبوا أنفسهم في الطاعة والعبادة ــ وأن أشهر القائلين بهذا القول من الصوفية: الحلاج.

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من قول الصوفية بالحلول :

هذه العقيدة لا يقرها مسلم فيه مسكة من إيمان فضلاً عن ابن القيم ــ رحمه الله ــ ولذا رأينا علماء عصره أفتوا بردته، ثم رأينا ما صُنِع به من تقطيع للأيدي والأرجل ثم الصلب والإحراق[3].

وابن القيم كغيره من علماء المسلمين قد أنكر هذا الاعتقاد بل واعتبره إلحاداً وزوراً، ولذا قال بعد أن حكى قول البسطامي «سبحاني سبحاني وما في الجبة إلا الله». قال: «ولا شك أن هذا الاعتقاد زور»[4]. ولذا نراه يعرض ما تمسكوا به من شبهات ثم ينقضها.، فمما تمسكوا به؛ ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص تفيد معية الله وقربه من عباده.، يقول رحمه الله ــ راداً عليهم ــ المعية تأتي عامة وهي معية العلم والإحاطة. كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[5].

وتأتي خاصة تتضمن الموالاة والنصر والحفظ: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[6] فمع في لغة العرب تفيد الصحبة اللائقة، ولا تشعر بالإمتزاج والإختلاط والمجاورة، فمن ظن شيئاً من هذا فهو من سوء فهمه[7]. ويقول في مقام آخر راداً عليهم تمسكهم بالنصوص الدالة على القرب: وأما ما ذكرتم من القرب فإن أردتم عموم قربة إلى كل لسان من نطقة وإلى كل قلب من قصده، فهذا لو صحَّ: ــ لكان قرب قدرة وعلم وإحاطة لا

(١) تلبيس ابليس ص ٢٤٥، وأقول لعل البسطامي: إنما قال هذا القول وهو فاقد لعقله نتيجة الاجهاد في العباده، وذلك لما اشتهر عنه أنه من الصوفية المعتدلين. والله أعلم.

(٢) تلبيس ابليس ص ٢٤٥.

(٣) انظر دائرة معارف القرن العشرين ص ٣٥٤ ــ ٣٥٥، شرح النونية للهراس جـ ١ ص ٦٠ ــ ٦١.

(٤) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٨٩.

(٥) آية (٤) الحديد.

(٦) آية (١٢٨) النحل.

(٧) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٦٥.

قرباً بالذات والوجود. فإنه سبحانه لا يمازج خلقه ولا يخالطهم ولا يتحد بهم. مع أن هذا المعنى لم يرد عن الله ورسوله ولا عن أحد من السلف الأخيار تسميته قرباً.

وإن أردتم القرب الخاص إلى اللسان والقلب فهذا قرب المحبة وقرب الرضى والإنس، كقرب العبد من ربه ــ وهو ساجد ــ وهو نوع آخر من القرب، لا مثيل له ولا نظير، فإن الروح والقلب يقربان من الله وهو على عرشه، والروح والقلب في البدن...، وهذا القرب لا ينافي القصد والطلب بل هو مشروط بالقصد ــ فيستحيل وجوده بدونه، وكلما كان الطلب والقصد أتم: كان هذا القرب أقوى.

ثم عرض شبهة لهم مع نقضها: فقال: «فإن قيل فكيف تصنعون بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[1].

قيل: هذه الآية فيها قولان للناس **أحدهما**: أنه قرب بعلمه. ولهذا قرنه بعلمه بوسوسة نفس الإنسان، «**وحبل الوريد**» حبل العنق وهو عرق بين الحلقوم والودجين الذي متى قطع مات صاحبه، وأجزاء القلب، وهذا الحبل يحجب بعضها بعضاً، وعلم الله بأسرار العبد وما في ضميره لا يحجبه شيء.

والقول الثاني: أنه: قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه فيكون أقرب إليه من ذلك العرق. اختاره شيخنا[2]....

إلى أن قال: والمقصود أن هذا موضوع ضلّت فيه أفهام... واشتبهت فيه معية العلم والقدرة والإحاطة بالقرب، واشتبهت فيه آثار قرب المحبة والرضى ومراقبته بقرب ذاته[3].

من هذا العرض يتبين موقف ابن القيم من قول الصوفية بالحلول وهو أنه يرفضه ويعتبره إلحاداً وزوراً. والله أعلم.

المبحث الثاني: قول الصوفية بوحدة الوجود مع بيان موقف ابن القيم :

المطلب الأول : في بيان هذا المذهب :

يعتبر ابن عربي أبرز الصوفية الذين ينسب لهم مذهب وحدة الوجود، ومن أقواله في ذلك :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بذاك الوجه فاذّكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريــه إلا من له بصر

(١) آية (١٦) سورة ق.
(٢) وهو ابن تيمية. أنظر مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠.
(٣) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٩١.

جمّع وفرِّق فإن العين واحـدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[1]

وقوله: «اعلم أن المقول عليه (سوى الحق) أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص»[2].

وقال: «وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي وهذا معنى الخيال: أي خُيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر، ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الاتصال[3]. فالوجود كله خيال في خيال والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه»[4].

من هذه النصوص يتبين أن ابن عربي يرى أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها كثيرة في صورها فهي ينُظر إليها من وجه فيقال إنها خلق وينظر إليها من وجه فيقال إنها حق فالتعدد والكثرة إنما قضت به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة ولذا يرى أن العالم كالظل لله بل يعتبره وهماً وخيالاً وإنما الوجود الحق هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه. وقد أداه هذا الإعتقاد الباطل إلى القول بوحدة الأديان، لا فرق بين سماويها وغيره إذ الكل يعبدون الإله الواحد المتجلي في صورهم وصور جميع المعبودات، فإذا عبد صنماً أو كلباً أو دابة فهو في دينه الفاسد إنما يعبد الله، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه: هو التحقق من وحدته الذاتية معه، وإنما الباطل من العبادة أن يقصر العبد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه إلـهاً[5].

المطلب الثاني: موقف ابن القيم من قول الصوفية بوحدة الوجود :

لقد أنكر ابن القيم هذا المذهب، بل ولعنه وحكم على من قال به بالكفر والإلحاد حيث يقول: «وأما الفناء فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وان ما ثّم غيره»[6].

ويقول :

صوفيهـم عبدالوجـود المطلـق   المعدوم عند العقل في الأعيان
أو ملحـد بالاتحـاد يديـن   لا التوحيد منسلخ من الأديـان

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٩.

(٢) فصوص الحكم ص ١٠١.

(٣) فصوص الحكم ص ١٠٣.

(٤) فصول الحكم ص ١٠٤.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية جـ ١ ص ٣٣٣ (الهامش) التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام ص ١٣٩.

(٦) مدارج السالكين جـ ١ ص ٨٣.

معبوده موطوءه فيه يرى وصف الجمال ومظهر الإحسان
الله أكبر كم على ذا المذهب الملعون بين الناس من شيخان[1]

وقال بعد أن حكى قولهم :

يا أمة قد صار من كفرانها جزء يسير من جملة الكفران[2]

وهذا الحكم من ابن القيم رحمه الله لما تضمنه هذا المذهب من كفريات يتعالى الله سبحانه وتعالى ويتقدس عنها.

فمما يتضمنه هذا المذهب من الكفريات :

(أ) إنكار الصانع سبحانه وصفاته إذ أن القول بوحدة الوجود يلزم منه أن لا يكون خالق ولا مخلوق؛ إذ لو قيل بخالق فمن يخلق هذا الخالق؟ أيخلق نفسه؟! وكذلك إثبات الصفات يلزم أن لا يكون في هذا الكون سواه حتى يوصف سبحانه وتعالى بالسمع والبصر والرحمة والعفو والحكم والخلق وسائر الصفات.

(ب) كما يتضمن إنكار العبودية وإبطال التكليف؛ لأنه إذا كان واحد فمن يعبد؟ هل يعبد نفسه؟ أيكلف نفسه؟.

(جـ) كما يتضمن نفي التغاير بين العبد والرب؛ إذ أن القول بالوحدة معناه أن الوجود واحد وهو وجود الله، وما سواه من مخلوقات بما في ذلك العباد صورة له، وإذا كان كذلك فلا تغاير بين العبد والرب.

يقول ابن القيم «ولما اجتمع التعطيلان لمن اجتمعا له من السالكين تولد منهما القول بوحدة الوجود المتضمن لإنكار الصانع وصفاته وعبوديته»[3]. وقال: «... الناس قسمان: مقر بالصانع وجاحد له فتضمنت الفاتحة إثبات الخالق تعالى والرد على من جحد ربوبيته تعالى للعاملين..» ... إلى أن قال: «وإذا بطل قول هؤلاء بطل قول أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود وأن ما ثم وجود قديم خالق، ووجود حادث مخلوق، بل وجود هذا العالم عين وجود الله وهو حقيقة هذا العالم، فليس عند القوم رب وعبد ولا مالك ولا مملوك ولا عابد ولا معبود ولا مستعين ولا مستعان به»[4].

---

(١) الكافية ص ١٣٤، ١٣٥. المطبوعة مع شرحها للهراس.
(٢) الكافية ص ٥٨، ٥٩. المطبوعة مع شرحها للهراس.
(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٦٤.
(٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٠.

(د) كذلك يتضمن هذا المذهب وصفه تعالى بالفقر إلى هذا العالم لأجل ظهوره كما يفتقر الجسم إلى الروح[1].

(هـ) كما يتضمن هذا المذهب أن يكون الله تعالى هو الأشياء جميعها بما فيها من متقابلات ومتضادات، فهو الإنس والجن والشجر والحيوان والعلو، والسفل والوديان والجبال والملموس والمشموم.، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[2].

(و) كما يتضمن هذا المذهب نفي الطاعة والمعصية إذ الطاعة والمعصية إنما تكونان بين اثنين ضرورة، وهم يقولون المطيع عين المطاع، فما هٰهنا إلا واحد، وعليه فلا طاعة ولا معصية[3].

(ز) كما يتضمن هذا المذهب القول بأن الأديان كلها حق فمثلاً المجوس والمشركون ليسو كفاراً؛ لأنهم حين عبدوا النار والحجارة والصلبان ما عبدوا إلا الله عز وجل، وكذلك الشهادة لفرعون بأنه محق في قوله أنا ربّكم الأعلى[4].، ولا شك أن هذا كله عين الكفر فما يؤدي إليه مثله.

كذلك لم يقف ابن القيم رحمه الله عند هذا الحد بل حذر من هذا المذهب حيث قال ـــ بعد ذكره له ـــ: «.. فاحذر هذه الطريقة فإنها طريقة الإتحادية القائلين بوحدة الوجود وأن ما ثمّ رب وعبد تعالى الله عن إفكهم علواً كبيراً»[5].

المبحث الثالث: قول الصوفية بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله مع بيان موقف ابن القيم :

أولاً : رأي الصوفية :

يرى بعض الصوفية سقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله عز وجل فلا صلاة عليه ولا زكاة ولا غيرهما من أوامر الله عز وجل، بل ويرون أن له استباحة المحرمات، من الزنى والخمر وغيرهما مما حرمه الله عز وجل.

يقول ابن حزم: «إدعت طائفة من الصوفية أن من الأولياء من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا: مَنْ بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة،

(١) شرح الكافية ص ٥٤ المتن والحاشية. (للهراس).
(٢) شرح الكافية ص ٥٧ «المتن والحاشية».
(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٦.
(٤) شرح الكافية ص ٥٧ ـــ ٥٨ «المتن والحاشية».
(٥) مدارج السالكين جـ ١ ص ١٢٦.

والصيام، والزكاة، وغير ذلك، وحلّت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك فاستباحوا بهذا نساء غيرهم»[١].

ويقول ابن الجوزي: «وقد لبّس ابليس على جماعة من المتصوفة فمنهم: من اعتزل في جبل كالرهبان يبيت وحده، ويصبح وحده.، ففاتته الجمعة والجماعة، ومخالطة أهل العلم»[٢].

وترك هؤلاء الجمعة، والجماعة لا شك أنه ناتج عن إعتقادهم سقوطهما عنهم.

ويروي ابن القيّم ــ أن أحد الصوفية قيل له قم إلى الصلاة؟. فقال:

يطالب بالأوراد من كان غافلاً   فكيف بقلب كل أوقاته ورد[٣]

ثانياً: موقف ابن القيم من القول بسقوط التكليف عمن سما في درجة القرب من الله :

لقد أنكر ابن القيم هذا الاعتقاد ورمى من يقوله به بالكفر والانسلاخ من الدين حيث يقول: «... فمن لم ير القيام بالفرائض إذا حصلت له الجمعية فهو كافر منسلخ من الدين»[٤] وقال ــ بعد عرضه لقولهم ــ «وقد صرّح أهل الإستقامة وأئمة الطريق بكفر هؤلاء فأخرجوهم من الإسلام، وقالوا: لو وصل العبد من القرب إلى الله أعلى مقام يناله العبد لما سقط عنه من التكاليف مثقال ذرة»[٥].

وقال ــ وهو ينكر هذا الرأي ــ «... وليس الأمر كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق حيث قال. «القرب الحقيقي تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة ويريح الجسد والجوارح من كد العمل». ثم عقّب على هذا فقال: وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً حيث عطّلوا العبودية وظَنّوا أنهم إستغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات، الباطلة وخدع الشيطان»[٦].

ولم يكتف رحمه الله بالإنكار لهذا الرأي، ــ بل إنه يرى أن المرء ينبغي أن يكون أكثر عبادةً والتزاماً في القيام بأوامر الله والكف عن نواهيه كلما ترقّى في درجات القرب من الله حيث قال: «.... فإنّ العبد كلما كان إلى الله أقرب كان جهاده في الله أعظم». قال تعالى ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾[٧] ثم استشهد بحال الرسول ﷺ وأصحابه فقال: «وتأمل

(١) الفصل لابن حزم جـ ٤ ص ٢٢٦ ط الأولى مطبعة الموسوعات بمصر.
(٢) تلبيس ابليس لابن الجوزي ص ٣٠٧ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠هـ.
(٣) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٣. ط الثانية.
(٤) انظر مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٣. ط الثانية.
(٥) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٨. ط الثانية.
(٦) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٨. ط الثانية.
(٧) آية (٧٨) سورة الحج.

أحوال رسول الله وأصحابه فإنهم كانوا كلما ترقّوا من القرب في مقام عَظُم جهادهم واجتهادهم»[1].

المبحث الرابع : التعبد بما لم يشرعه الله :

والكلام على هذه المسألة كما يلي :-

أولاً : في بيان رأي الصوفية .

ثانياً : موقف ابن القيم .

أولاً : بيان رأي الصوفية :

من المعلوم عند كل مسلم أن العبادة يجب أن لا تتجاوز الحد الذي رسمه الله، لأن العبادة ليست من وضع العبد حتى يكون له الزيادة فيها أو النقصان، وبيان الكيفية، وإنما هذا لله وحده.، ولهذا منع الاصوليون الاجتهاد في الأمور التعبدية إلا أن بعض الصوفية خالفوا في هذه المسألة: إما بزيادة، أو نقص فمن الزيادة مثلاً: ما رواه ابن الجوزي أن محمد بن[2] طاهر المقدسي ذكر أن من سنتهم التي ينفردون بها وينتسبون إليها: صلاتهم ركعتين بعد لبس المرقّعة، والتوبة محتجين بحديث ثمامه القائل أن النبي ﷺ أمره حين أسلم أن يغتسل[3]،[4] وقد بين ابن الجوزي وجه زيادة هذه الصلاة بأنها إما أن تكون موافقة للشرع، أو: لا.

إن كانت موافقة للشرع، فالمسلمون جميعاً يعرفونها وخاصة الفقهاء، فما وجه انفراد الصوفية بها؟

وإن كانت مخالفة للشرع، كانت من وضع الصوفية، وليس الوضع طريق تثبت به العبادة، ثم رد عليهم احتجاجهم بحديث ثمامه بأنه ليس فيه ذكر الصلاة حتى يقاس عليها[5]. فدل هذا على أن هاتين الركعتين من زيادة الصوفية. ومن الزيادة أيضاً تعبدهم بترك المباحات، كتركهم اللحوم والفواكه وغيرهما من الطيبات اعتقاداً أنه واجب عليهم. أو أنه من أفضل القرب.

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٨. ط الثانية.

(٢) هو ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني أحد الرحالين في طلب الحديث ولد سنة ٤٤٨هـ وتوفي سنة ٥٠٧هـ.

انظر: الوفيات جـ ٤ ص ٢٨٧.

(٣) رواه أحمد جـ ٥ ص ٦١ وانظر: المنتقى من أخبار المصطفى جـ ١ ص ١٣٨ والنسائي: كتاب الطهارة باب تقديم غسل الكافر إذا أراد أن يسلم جـ ١ ص ١١٠. وأصل الحديث في البخاري كتاب الصلاة باب ٧٦ جـ ١ ص ١١٨ ــ ١١٩. ومسلم برقم ١٧٦٤ في الجهاد باب ربط الأسير وجواز المنّ عليه. وأبو داود برقم ٢٦٧٩ في الجهاد باب في الأسير يوثق. انظر جامع الأصول حـ ٩ ص ١١٤ ــ ١١٦.

(٤) تلبيس إبليس ص ١٨٥، والترمذي كتاب الجمعة باب ٧٢.

(٥) تلبيس إبليس ص ٢١٦، ط الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

أو تعبدهم بفعلها: كتعبدهم بالرياضيات وغيرها من الرسوم التي وضعها لهم بعض السالكين[1].

ومن النقص تركهم المشروع زهداً وورعاً، كتركهم النكاح خوفاً من أن تشغلهم الزوجة عن طريق الله.، فهم بهذا يتركون أمراً مشروعاً واجباً عند خوف العنت، وسنة مؤكدة، عند عدم الخوف. قال ﷺ «النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2][3].

والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، ومن النقص أيضاً تركهم طلب الحديث إعتقاداً أن هواجسهم ووساوسهم تغنيهم عنه وتركهم السفر في طلب المعاش لئلا يشغلهم عن العبادة — كما يزعمون — يقول أبو سليمان[4] الداراني الصوفي: «إذا طلب الرجل الحديث أو سافر في طلب المعاش أو تزوج ركن إلى الدنيا»[5] ومعلوم ما في هذا من التقصير.

ثانياً : موقف ابن القيم :

كذلك مما عابه ابن القيم على الصوفية تعبدهم بما لم يشرعه الله. وبيان ذلك: أن الله جعل على العبد أموراً يجب إلتزامها بدون زيادة أو نقص، من فعل للواجبات وترك للمحرمات.، فمن تعبد بزيادة أو نقص فقد تعبد بما لم يشرعه الله.

وجعل للعبد أموراً مباحة، له فعلها أو تركها ولا يعتبر متعبداً بالفعل أو الترك.

والصوفية حين تعبدوا بترك بعض المباحات أو فعلها، أو ترك بعض الواجبات أو السنن تعبدوا بما لم يشرعه الله.

فمثال تعبدهم بترك المباحات: تعبدهم بترك أكل الطيبات كاللحم والفواكه، ومثال تعبدهم بفعلها: تعبدهم بالرياضيات، والأوضاع التي رسمها كثير من السالكين بأذواقهم ومواجيدهم واصطلاحاتهم[6].

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٣ — ٩٤ — الطبعة الأولى.

(٢) رواه ابن ماجة، كتاب النكاح باب ماجاء في فضل النكاح برقم ١٨٤٦ جـ ١ ص ٥٩٢، وله شاهد: أخرجه البخاري ومسلم. انظر جامع الأصول جـ ١ ص ٢٩٤.

(٣) تلبيس ابليس ص ٣٥٧.

(٤) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي (أبو سليمان) زاهد مشهور من كبار الصوفية من أهل دارياً (بغوطة دمشق) توفي سنة ٢١٥هـ. انظر: الحلية جـ ٩ ص ٢٥٤ — ٢٨٠.
تاريخ بغداد جـ ١٠ ص ٢٤٨ — ٢٥٠.
الوفيات جـ ١ ص ٢٧٦.
الاعلام جـ ٣ ص ٢٩٣ — ٢٩٤.

(٥) تلبيس ابليس ص ٤١٤.

(٦) مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٣ — ٩٤، ط الأولى.

ومثال تعبدهم بترك الواجبات أو السنن: تعبدهم بترك النكاح. إذ هو واجب عند العنت وسنة عند عدمه[1].

ثم يستدل ابن القيم رحمه الله على بطلان زعمهم بما ثبت في الصحيح أن نفراً من أصحاب النبي ﷺ سألوا عن عبادته في السر فكأنهم تقالّوها، فقال أحدهم: أما أنا فلا آكل اللحم. وقال الآخر: أما أنا فلا أتزوج النساء، وقال الآخر: أما أنا فلا أنام على فراش. فبلغ النبي ﷺ مقالتهم فخطب وقال: «ما بال أقوام يقول أحدهم: أما أنا فلا آكل اللحم، ويقول الآخر أما أنا فلا أتزوج النساء، ويقول الآخر أما أنا فلا أنام على فراش، ولكني أتزوج النساء وآكل اللحم، وأنام وأقوم وأصوم وأفطر، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2].

يعقب رحمه الله على هذا فيقول:ــ «فتبرأ ﷺ ممن رغب عن سنته، وتعبد الله بترك ما أباحه لعباده من الطيبات رغبة عنه واعتقاداً أن الرغبة عنه وهجره عباده، فهذا لم يميز بين ما عليه وما له»[3].

وعلى هذا :

فابن القيم رحمه الله لا يرضى عن التعبد بما لم يشرعه الله؛ لما فيه من الإفتراء على الشارع.

كما لا يرضى عن ترك المباحات زهداً وعبادة؛ لما فيه من الغلو المنافي للسنة المحمدية التي غايتها التسهيل والتيسير. إضافة إلى هذا أن الله جعل الخيار في فعل المباح أو تركه، وعليه فليس الفعل أو الترك عبادة. والله أعلم.

المبحث الخامس: تحكيم الذوق دون العلم :

والكلام على هذه المسألة كما يلي :

أولاً في بيان رأي الصوفية.

ثانياً : موقف ابن القيم.

أولاً : في بيان رأي الصوفية ــ من أقوالهم ــ :

لقد بالغ الصوفية في الإستجابة لأذواقهم ومواجيدهم حتى أعطوها سلطة المشرع يأتمرون

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٤ ط الأولى وانظر تلبيس ابليس ص ٣٥٧.

(٢) رواه النسائي في كتاب النكاح باب النهي عن التبتل جـ ٦ ص ٦٠ ورواه البخاري ومسلم مع اختلاف يسير في اللفظ ــ أنظر: صحيح البخاري كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح جـ ٦ ص ١١٦، وصحيح مسلم كتاب النكاح باب استحباب النكاح برقم ١٤٠١. وانظر جامع الأصول جـ ١ ص ٢٩٣ ــ ٢٩٤.

(٣) مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٣، ٩٤. ط الأولى.

بأمرها وينتهون بنهيها، بل جاوز الأمر ذلك حين قدموها على الشرع والعلم؛ إذا كان هناك تعارض بينهما.

يروي إبن القيم رحمه الله عنهم، أنهم قالوا: «إذا تعارض الذوق والوجد والكشف، وظاهر الشرع، قدمنا الذوق والوجد والكشف»[1].

ويروي أيضاً أنه قيل لبعضهم: ألا ترحل حتى تستمع من عبدالرزاق[2]؟ فقال: «ما يصنع بالسماع من عبدالرزاق من يسمع من الخلاق».

وقال آخر: «إذا رأيت الصوفي يشتغل بأخبرنا وحدثنا فاغسل يدك منه»[3].

وروى ابن الجوزي عن جعفر الخالدي[4] قال: لو تركني الصوفية لجئتكم بأسانيد الدنيا لقد مضيت إلى عباس[5] الدوري وأنا حدث فكتبت عنه مجلساً واحداً وخرجت من عنده، فلقيني بعض من كنت أصحبه من الصوفية فقال: «ايش هذا معك؟ فأريته إياه، فقال: «ويحك تدع علم الخِرَقْ، وتأخذ عِلْم الورق، ثم خرق الأوراق، فدخل كلامه في قلبي، فلم أعد إلى عباس[6].

من هذا العرض يتبين أن الصوفية يحكّمون الذوق دون العلم، بل وإذا تعارض الشرع، مع الذوق والكشف، قُدّم الذوق والكشف.

ثانياً : موقف ابن القيم من تحكيم الصوفية للذوق دون العلم :

لقد رفض ابن القيم رحمه الله هذه البدعة الصوفية بل وحكم على من اعتقدها بالكفر حيث قال ــ «ومن ظن أنه يستغنى عمّا جاء به الرسول ﷺ بما يلقى بقلبه من الخواطر والهواجس

---

(١) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٧٠. ط الثانية.

(٢) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع (أبو بكر الصنعاني) صاحب الجامع الكبير في الحديث ولد سنة ١٢٦هـ وتوفي سنة ٢١١هـ انظر الاعلام جـ ٣ ص ٣٥٣.

(٣) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٦٨.

(٤) هو أبو محمد جعفر بن محمد بنّ نصير الخالدي البغدادي حج قريباً من ٦٠ حجة، من أصحاب الجنيد. توفي سنة ٣٤٨هـ.
انظر: طبقات الأولياء لابن الملقن ص ١٧٠ ــ ١٧٤، صفوة الصفوة جـ ٢ ص ٢٦٤، البداية والنهاية جـ ١١ ص ٢٣٤، تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٢٢٦ ــ ٢٣١.

(٥) هو أبو الفضل عباس بن محمد بن حاتم بن واقد الدوري مولى بني هاشم، من رجال الحديث ولد سنة ١٨٣هـ وتوفي سنة ٢٧١هـ.
أنظر تاريخ بغداد جـ ١٢ ص ١٤٤ ــ ١٤٦، الكاشف للذهبي جـ ٢ ص ٦١.

(٦) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٤٦٣.

فهو من أعظم الناس كفراً. وكذلك إن ظن أنه يكتفي بهذه تارة وبهذه تارة[1].

ويعلل ذلك ــ رحمه الله ــ بأن ما يُلقى في القلب، إذا لم يشهد له ما جاء به الرسول ﷺ بالموافقة، فإنما هو من القاء النفس والشيطان[2] ومعلوم أن ترك الكتاب والسنة إلى خيالات النفس والشيطان هو عين الكفر.

ويؤيد قوله هذا بما رُوْيَ عن ابن مسعود رضي الله عنه انه سئل عن مسألة المفوضة شهراً فقال ــ بعد الشهر ــ «أقول فيها برأي، فإن يكن صواباً فمن الله، وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله بريء منه ورسوله، وأرى أن لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط». فشهد بعض الصحابة أن الرسول قضى بمثل ماقضى به ابن مسعود فسُرّ بذلك سروراً عظيماً.

وبما رُوْيَ أن كاتب عمر رضي الله عنه كتب: هذا ما أرى الله عمر فقال عمر رضي الله عنه: لا، إمحه، واكتب: هذا ما رأى عمر، وقال عمر رضي الله عنه «أيها الناس اتهموا الرأي في الذين فلقد رأيتني يوم أبي جندل[3] ولو استطيع أن أرد أمر رسول الله ﷺ لرددته[4].

ولذا لم يأل جهداً في التحذير من هذه البدعة مبيناً ما يترتب عليها من مفاسد ومضار على الإسلام والمسلمين، من تفاقم الفساد وانتشاره، بل وفساد العبادة،[5] واختلاف المسلمين واضطراب أمرهم.، فمن ذلك قوله: «حكم الذوق أقوام وتحاكموا إليه في ما يسوغ ويمتنع وفي ما هو صحيح وفاسد... ونبذوا موجب العلم والنصوص... فعظم الأمر وتفاقم الفساد[6].

وقوله «وقع في تحكيم الذوق ضرر عظيم؛ لأن الأذواق مختلفة فكل طائفة لها أذواق ومواجيد[7].

ولم يقف رحمه الله عند الإنكار والتحذير بل نراه يرد عليهم فمن ردوده عليهم ما يلي:

١ ــ أن بدعتهم هذه تتضمن شرع دين لم يأذن به الله، وإبطال دينه الذي شرعه على لسان

---

(١) إغاثة اللهفان ص ٦٨.

(٢) أنظر إغاثة اللهفان ص ٦٨.

(٣) يوم ابي جندل: هو يوم صلح الحديبية، وكان أبو جندل جاء مسلماً وقت عقد الصلح فرده الرسول ــ ﷺ ــ إلى قريش بعد أن لم يأذن سهيل بن عمر: فكان عمر يستنكر رده إلى قريش وقد جاء مسلماً ــ انظر زاد المعاد جـ ٢ صلح الحديبية.

(٤) إغاثة اللهفان ص ٦٨.

(٥) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٩٨. ط الأولى.

(٦) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٨٠ ط الأولى.

(٧) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٨١ ط الأولى.

رسوله ﷺ، والتعوض عن حقائق الإيمان بخدع الشيطان[1].

٢ ــ ان اعتراضهم على العلم المنقول بأخبرنا وحدثنا عن عبدالرزاق وأمثاله من علماء المسلمين لا يمكن أن يصدر إلا من جاهل يعذر بجهله، أو شاطحاً معترفاً بشطحه، وإلا فلولا الله ثم عبدالرزاق وأمثاله، ولولا أخبرنا، وحدثنا لما وصل إلى هذا وأمثاله شيء من الإسلام[2].

٣ ــ ان من أحال على غير أخبرنا وحدثنا، فقد أحال إما على خيال صوفي أو قياس فلسفي أو رأي نفسي، فليس بعد القرآن، وأخبرنا وحدثنا، إلا شبهات المتكلمين وآراء المنحرفين، وخيالات المتصوفين، وقياس المتفلسفين، ومن فارق الدليل ضَلّ عن سواء السبيل. وكل طريق لم يصحبه دليل القرآن والسنة فهو من طرق الجحيم والشيطان الرجيم[3].

المبحث السادس

التفرقة بين الحقيقة والشريعة

المطلب الأول: في بيان رأي الصوفية، وواضعه ــ كما يزعمون ــ، ومصدره الصحيح.

أولاً : في بيان رأي الصوفية :

لقد قَسّم بعض الصوفية الدين الإسلامي إلى شريعة، وحقيقة. وظاهر، وباطن. ويقصدون بالشريعة: ما أوحاه الله إلى رسوله «ﷺ» بدون تأويل. ويسمونه علم الظاهر، أو علم الشريعة، وأهل هذا العلم هم العوام من الناس الذين يؤمنون بالنصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل، ومنهم علماء المذاهب الأربعة، وعامة فقهاء الشرع، وعلماء الحديث، ويطلقون عليهم أيضاً «علماء الرسوم».

وأما الحقيقة: فهي وساوس صدورهم وأحلامهم التي قالوا بها معتمدين على تأويل النصوص الشرعية.ــ والتأويل: هو صرف النص إلى معنى لا يحتمله إلا عن طريق الأحلام والخواطر واستفتاء القلوب ــ ويسمون هذا العلم «علم الباطن» وأهله هم أهل الباطن، وهم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على تأويل النصوص، ويقولون: إن هذا العلم أعلى من علم الشريعة[4].

---

(١) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٦٩ ــ ٧٠ ط الثانية.

(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٦٨. ط الأولى.

(٣) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٦٨ ــ ٤٦٩. ط الثانية.

(٤) انظر: نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧، وهذه هي الصوفية ص ٢٠.

يقول ابن الكاتب[1] ــ وقد ذكر الروذ[2] باري ــ «سيدنا أبو علي» فقيل له في ذلك. فقال: لأنه ذهب من علم الشريعة إلى علم الحقيقة ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة»[3].

ويقول ابن الجوزي «وقد فرق كثير من الصوفية بين الحقيقة والشريعة»[4].

وقال «وقد سموا ــ أي الصوفية ــ علم الشريعة: علم الظاهر وسموا هواجس النفوس علم الباطن»[5].

ثانياً : واضح هذا العلم: وهو علم الحقيقة ــ كما تزعمه الصوفية ــ:

يقول ابن عجيبة[6] وأما واضع هذا العلم فهو النبي ﷺ.، علمّه الله إياه بالوحي والإلهام.، نزل جبريل أولاً بالشريعة فلما تقررت نزل ثانياً بالحقيقة فخص بها بعضاً دون بعض، وأول من تكلم فيه وأظهره سيدنا علي كرم الله وجهه»[7].

وفي هذا القول من الافتراءات على الله، وعلى رسوله ﷺ وعلى خيار الصحابة وخصوصاً أبي بكر وعمر وعثمان[8].

أما على الله فهو زعمهم أن بدعتهم نزلت من عند الله على رسوله ﷺ.

وأما على رسوله: فافتراءهم عليه بأنه كتم العلم ومعلوم وعيدالله لكاتم العلم في الكتاب والسنة، ففي الكتاب: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[9]. ومن السنة: قوله ﷺ: «من

---

(١) هو الحسن بن أحمد بن أبي علي المعروف (ابن الكاتب) من شيوخ الصوفية المصريين. صحب الروذباري وغيره وتوفي سنة نيف وأربعين وثلاثمائة.

انظر: الحلية جـ ١٠ ص ٣٦٠، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ص ٢٤٩.

(٢) هو أبو علي محمد بن أحمد بن القاسم (أبو علي الروذباري) البغدادي ثم المصري. فاضل، من كبار الصوفية، صحب الجنيد، وابن الجلاء وتوفي سنة ٣٢٢هـ. انظر ترجمته في طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٥٠ ــ ٥٨، الأعلام جـ ٥ ص ٣٠٨، تاريخ بغداد جـ ١ ص ٣٢٩ ــ ٣٣٢.

(٣) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ٣٣١.

(٤) نقد العلم والعلماء ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧.

(٥) نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧.

(٦) هو أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري مفسر صوفي، مشارك، من أهل المغرب، ولد سنة ١١٦٠ وتوفي سنة ١٢٢٤هـ له مصنفات منها إيقاظ الهمم في شرح الحكم.
أنظر الأعلام جـ ١ ص ٢٤٥.

(٧) إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة جـ ١ ص ٥ ط ١٩١٣م.

(٨) هذه هي الصوفية عبد الرحمن الوكيل ص ٢٠ ــ ٢١.

(٩) آية (١٥٩) سورة البقرة.

سئل عن علم فكتمه الجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»[1].

وأما افتراءهم على الصحابة: فهو أنهم أهل ضلال وجهل بما يعرج بالروح إلى محبة الله، بل وأنهم حاربوا بعض ما نزل على رسول الله ﷺ بكتمانه حتى أظهره علي رضي الله عنه. وهذه الفرية توحي بأمرين :

الأول :صلة الصوفية الذين قالوا بهذه البدعة بالشيعة.

الثاني :حقدهم الدفين للإسلام في محاولة لتجريد الأمة الإسلامية من خيار سلفها ومحاولة لتبرير بدعتهم بهذه الفرية. عاملهم الله بعدله إنه على كل شيء قدير.

ثالثاً : المصدر الصحيح لهذه البدعة :

إن هذه البدعة ــ وهي التفرقة بين الشريعة والحقيقة ــ ترجع في أصل نشأتها إلى المقابلة بين ظاهر الشرع وباطنه. ولم يكن المسلمون ــ في أول عهدهم بالإسلام ــ يقروا هذه التفرقة أو يفكروا فيها ولكنها بدأت بالشيعة الذين قالوا إن لكل شيء ظاهراً وباطناً وإن للقرآن ظاهر وباطن، فكل آية بل وكل كلمة منه: لها ظاهر وباطن، وهذا الباطن لا ينكشف إلا للخواص من عباد الله الذين إختصهم بهذا الفضل ولهذا كانت لهم طريقتهم الخاصة في تأويل القرآن وتفسيره، وتتألف من مجموع التأويلات الباطنية لنصوص القرآن ورسوم الدين، وما ينكشف للسالكين من معاني الغيب عن طرق أخرى مما أطلق عليه الشيعة اسم «علم الباطن» الذي ورّثه النبي ﷺ علي بن أبي طالب ــ في زعمهم[2] ــ وورثة علي أهل العلم الباطن الذين سموا أنفسهم بالورثة.

وعلى هذا فأصل هذه البدعة يرجع إلى الشيعة.

ولذا نرى من أخذ بهذه البدعة من الصوفية نراهم قد اتبعوا طريقة التأويل هذه واستعملوا فيها أساليب ومصطلحات الشيعة إلى حد كبير[3].

---

(١) رواه أبو داود في سننه المطبوعة مع بذل المجهود في كتاب العلم باب كراهية منع العلم، عن ابي هريرة بذل المجهود جـ ١٥ ص ٣٤٤، والترمذي في كتاب العلم باب ما جاء في كتمان العلم برقم ٢٦٥١ عن ابي هريرة. وقال: حديث حسن.، وله شاهد عند الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو وصححه ووافقه الذهبي.

انظر جامع الأصول جـ ٨ ص ١٢ المتن والحاشية.

(٢) ولذا قالوا إن علم الحقيقة لم يظهره إلا علي رضي الله عنه كما مر آنفاً عند بيان رأيهم في من وضعه.

(٣) التصوف بين الحق والخلق ص ٣٩ عن أبي العلاء العفيفي بتصرف.

المطلب الثاني: موقف ابن القيم :

كذلك مما أخذه ابن القيم على الصوفية تفرقتهم بين الحقيقة والشريعة.، فلقد أنكر هذه التفرقة وحكم على من قال بها بالإلحاد لما تتضمنه من الدعوة إلى الإنحلال عن الدين والتماس الأعذار لليهود، والنصارى، وعباد الأوثان، والظلمة، والفجرة.، ولما تتضمنه من ذم لأحكام الأمر والنهي الواردين على السنة الرسل والتنفير منها بدعوى أنها بمنزلة سعط الخل والخردل، والإغراء بما يأتي به العارفون من أمور لا دليل عليها بأنها بمنزلة المسك والعنبر. والعكس هو الصواب.

ثم يرد عليهم ــ دعواهم هذه ــ بأنه لو كان ما يزعمونه من أن الخلق معذورون بعين الحقيقة، لبطل كل ما يتضمنه الكتاب والسنة من الوعيد والتهديد للمخالفين، وإذا كانوا معذورين في الحقيقة فكيف يُعذّب الله سبحانه المعذور ويذيقه أشد العذاب، وهلاّ كان الغني الرحيم أولى بعذره منا نحن المخلوقين[1]. ويرى ابن القيم ــ رحمه الله ــ أن الشريعة والحقيقة لا تنافي بينهما فلكل منهما جانب، فالشريعة عبادة الله، والحقيقة مشاهدة صفاته.، حيث يقول: فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، فالشريعة قيامك بأمره، والحقيقة شهودك لوصفه[2].

ومما يوضح توفيق ابن القيم بين الحقيقة والشريعة قوله: «فيكون قائماً بالأمر والنهي فعلاً وتركاً، وبالقضاء والقدر إيماناً وشهوداً وحقيقةً، فهو ناظر إلى الحقيقة، ثم الشريعة، وهذان الأمران: هما عبودية هاتين الآيتين ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ. وَمَاتَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3].

فهذه أربعة أمور: بذل الجهد، وتحكيم العلم، والنظر إلى الحقيقة، والتخلص من الالتفات إلى غيره»[4].

ثم أن ابن القيم حين وفّق بين الحقيقة والشريعة اشترط في (العلم اللدني) وهو: ما يحصل بطريق الإلهام ــ ألا يخالف الشريعة، واعتبره ثمرة العبودية، والمتابعة، وبذل الجهد في تلقي العلم، من مشكاة الرسول ﷺ، فيعطيه الله فهماً للأمور، قال علي رضي الله عنه ــ وقد سئل ــ: «هل خصكم رسول الله ــ ﷺ ــ بشيء من دون الناس؟ فقال: لا. والذي خلق الحبة،

---

(١) انظر مدارج السالكين جـ ٢ ص ٦٩ ــ ٧٠ جـ ٣ ص ١٦٦ ــ ١٦٨ ط الثانية.

(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٧٢ ط الثانية.

(٣) آية (٢٨ ــ ٢٩) من سورة التكوير.

(٤) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٥٢ ــ ٥٣ ــ ط الأولى.

وبرأ النسمة، إلا فهما يؤتيه الله عبداً في كتابه[1]» قال ابن القيم: فهذا هو العلم اللدني الحقيقي وأما من أعرض عن الكتاب والسنة، ولم يتقيد بهما، فهو من لدن النفس والهوى والشيطان...»[2] وقد وضع رحمه الله مقياساً يعرف به كون العلم لدنياً فقال: «وإنما يعرف كون العلم لدنياً رحمانياً بموافقته لما جاء به الرسول ﷺ من ربه عز وجل، فالعلم اللدني نوعان: لدني رحماني، ولدني شيطاني... والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد الرسول ﷺ...»[3].

وبهذا يتبين موقف ابن القيم رحمه الله من تفرقه الصوفية بين الحقيقة والشريعة ورأيه — وهو أنه يرفض رأيهم ويرى التوفيق بينهما.، وهذا التوفيق بين الحقيقة والشريعة من ابن القيم هو الحق قال: ﷺ — حين سئل عن الاحسان —. «والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[4].

فقد جمع ﷺ بينهما، فالشريعة عبادة الله، والحقيقة مشاهدة صفات الله وعظمته — والله أعلم.

المبحث السابع

رأي ابن القيم في التصوف، وبما يدرك؟ مع بيان مصادر علمه الصوفي

تقديم : لقد بحث ابن القيم في التصوف كبحثه في سائر الفنون من فقه وحديث، وتفسير، وغيرها، وألّف كتباً فيه مثل تأليفه في سائر العلوم مما يدل على تعمقه في هذا الفن، وكانت كتاباته فيه إما نقد لآراء الصوفية الفلاسفة، — أمثال ابن عربي، والحلاج، وغيرهما، من الصوفية المنحرفين الذين تلبّسوا بلباس التصوف وأبطنوا غيره ليكيدوا للإسلام والمسلمين — وتنقية للتصوف مما شابه من إنحراف على أيدي هؤلاء وغيرهم، وإما تحديد للمبادىء التي ينبغي أن يكون عليها الصوفية.،

(١) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٥٧، ٤٧٦، ط الثانية.

(٢) المرجع نفسه. جـ ٢ ص ٤٧٦.

(٣) المرجع نفسه. جـ ٢ ص ٤٧٦.

(٤) أخرجه البخاري والنسائي عن أبي هريره، ومسلم عن عمر بن الخطاب.
انظر صحيح البخاري جـ ١ ص ١٨، كتاب الإيمان باب (٣٧). وسنن النسائي كتاب الإيمان باب صفة الإيمان والإسلام جـ ١ ص ١٠١، وجامع الأصول جـ ١ ص ٢١٥ — ٢١٦.
وصحيح مسلم المطبوع مع شرح النووي جـ ١ ص ١٥٧ — ١٥٨، كتاب الإيمان باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان.

ومن يراجع كتابه مدارج السالكين، وإغاثة اللهفان، وروضة المحبين يجد بغيته في هذه المسألة — إن شاء الله —.

ومن هذا التقديم يظهر لنا أن ابن القيم يعترف بالتصوف ولا ينكره مطلقاً وإذا كان كذلك فما هو رأيه فيه؟

يرى ابن القيم أن التصوف الحق هو العمل بالكتاب والسنه واتباع ما كان عليه الرسول — ﷺ — والسلف الصالح وترك الأهواء والبدع[1] ويستدل على هذا بما نسبه إلى إبراهيم بن محمد[2] النصراباذي» أصل هذا المذهب ملازمة الكتاب والسنه، وترك الأهواء والبدع والتمسك بالأئمة والاقتداء بالسلف وترك ما أحدثه الآخرون والمقام على ما سلك الأولون»[3] كما يستدل بما قاله إسماعيل[4] بن نجيد — وقد سئل ما التصوف؟ — فقال (الصبر تحت الأمر والنهي)[5].

وكذلك يقول الجنيد[6] «من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدي به في طريقنا، لأن طريقنا وعلمنا مقيد بالكتاب والسنه»[7].

ويرى رحمه الله أن التصوف يمكن إدراكه بثلاثة أمور: العلم، والجود والصبر ويوضح رحمه الله مقام كل واحد منها — فيقول :

إن العلم يرشده إلى مواقع بذل المعروف والفرق بينه وبين المنكر، وترتيبه في وضعه مواضعه.

والجود: يبعثه على المسامحة بحقوق نفسه، والاستقصاء منها حقوق الغير.

والصبر: يحفظ على استدامة ذلك، ويحمله على الاحتمال، قال تعالى:

---

(١) الفوائد ص ١٠٠ — ١٠١، ١٠٧ — ١١١، ١٤٢، ابن القيم عصره — ومنهجه ص ٤٦٤، التصوف والاتجاه السلفي ص ٩٧ — ٩٨.

(٢) هو إبراهيم بن محمد النصراباذي نسبة إلى (نصراباذ) محلة من محال نيسابور أبو القاسم شيخ نيسابور والمحدث المؤرخ.
صحب الشبلي وأبو علي الروذباري والمرتعش وغيرهم. توفي بمكة سنة ٣٦٧هـ انظر طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٢٦ — ٢٨، سير أعلام النبلاء جـ ١٠ ص ٢١٣، تاريخ بغداد جـ ٦ ص ١٦٩.

(٣) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٩ ط الثانية.

(٤) هو اسماعيل بن نجيد بن أحمد بن يوسف السلمي النيسابوري (أبو عمرو) زاهد عابد توفي سنة ٣٦٦هـ بمكة، وثّقة ابن الجوزي وكان شيخ الصوفية في نيسابور. انظر الأعلام جـ ١ ص ٣٢٨.

(٥) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٩ ط الثانية.

(٦) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز (أبو القاسم) صوفي، مولده ومنشأه ووفاته في بغداد توفي سنة ٥٩٧هـ. انظر: ترجمته في الأعلام جـ ٢ ص ١٤١.

(٧) جـ ٢ ص ٥٥، مدارج السالكين، ط الأولى.

﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾[1] فهذه الثلاثة بها يُدرك التصوف[2].

وقد تميز رأيه رحمه الله بما يلي :

(أ) أن التصوف ــ عنده ــ جزء من السلوك الحقيقي، وعليه فقواعد السلوك والأخلاق أعم من التصوف[3]. حيث يقول: «التصوف زاوية من زوايا السلوك الحقيقي وتزكية النفس وتهذيبها لتسعد بسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى، ومعية من تحبه، فإن المرء مع من أحب»[4].

(ب) كذلك يتميز رأيه في التصوف بأنه لا يرى فيه الفصل بين العكوف على الله والخشية منه، والحياة في المجتمع ــ حيث يقول: «القلب الواسع يسير بالخلق إلى الله ما أمكنه فلا يهرب منهم، ولا يلحق بالقفار والجبال والخلوات، بل لو نزل به من نزل سار به إلى الله، فإن لم يسر معه سار هو وتركه، ولا ينكر هذا فالمحبة الصحيحة تقتضيه»[5].

من هذا العرض يتبين: أن التصوف ــ عند ابن القيم ــ : هو العمل المقيد بالكتاب والسنه، ويمكن إدراكه بثلاثة أمور ــ بالعلم ــ والجود ــ والصبر وهو جزء من السلوك الحقيقي ــ الذي هو صقل النفس وتهذيبها لتتجرد من المادة وتصل إلى السمو الروحي.

ولا يلزم منه الانفراد عن المجتمع، أو اللحاق بالقفار والخلوات، بل يحاول الإندماج بالمجتمع والتأثير عليهم، وتوجيههم التوجيه السليم.

ولا يخرجه هذا عن أن يكون صوفي. والله أعلم.

أما المصادر التي استمد منها ابن القيم علمه الصوفي فهي ما يلي :

الأول: الكتاب والسنه وما أثر عن الصحابة من أقوال وأفعال تدعوا إلى الزهد في الدنيا والترغيب في الآخرة، ودليل ذلك بحثه للتصوف على ضوء الكتاب والسنة واستشهاده بأقوال الصحابه وأفعالهم عند تقرير مسألة أو نقد أخرى. وهي كثيرة في كتبه.

الثاني: ما رآه أو سمعه من شيخه ابن تيمية، والدليل على ذلك إستشهاده بكلام شيخه،

---

(١) آية (٤٥) سورة البقرة.

(٢) مدارج السالكين. جـ ٢ ص ٣١٧ ط الثانية (بتصرف).

(٣) التصوف والإتجاه السلفي ص ٨٩.

(٤) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣١٧ ط الثانية.

(٥) روضة المحبين لابن القيم ص ٣١٤.

وانظر التصوف والإتجاه السلفي ص ٩١.

وموافقته له في كثير من المسائل، مما يوحي بتأثره به، من ذلك مثلاً قوله ـــ وهو يتكلم عن الخشوع ـــ يقول: «والمعصوم من عصمه الله فلا شيء أنفع للصادق من التحقق بالمسكنة والفاقة والذل، وأنه لا شيء، ولقد شاهدت من شيخ الإسلام من ذلك أمراً لم أشاهده من غيره. وكان يقول كثيراً: «مالي شيء ولا مني شيء.!!...»[1].

ومن استدلاله بأقوال شيخه قوله:ـــ وهو يتكلم عن الزهد ـــ: «الزهد ترك ما لاينفع في الآخرة، والورع ترك ما تخاف ضرره في الآخره» وهذه العبارة من أحسن ما قيل في الزهد والورع وأجمعها»[2].

الثالث: ما عرفه عن السابقين من الصوفية المعتدلين أمثال: الجنيد، وسفيان الثوري، وذي النون، والنصر ابادي، وغيرهم ممن نجد أقوالهم في كتبه يستدل بها على ما يقول أو يؤيد بها نقده لمسألة من مسائل الصوفية المنحرفين[3]. وقد مر أمثلة كثيرة عند بيان موقفه من بعض المآخذ التي أخذها على الصوفية. والله أعلم.

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٩٦ ط الأولى.
(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٥.ط الأولى.
(٣) انظر مدارج السالكين جـ ٣ ص ١١٩ ـــ ١٢٠ ط الأولى.
وأنظر مدارج السالكين جـ ٢ ص ٤٠، ٦٢، ٦٦. ط أولى.



ملخص باللغة الانجليزية
للجزء الأول



In The Name Of Allah
The All-Merciful, The All-Compassionate

SUMMARY

All praise be to Allah, the Lord of the Worlds, May Peace and blessings be upon Mohammad the Last of the messengers.

I studied in this part of my topic, the attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Gehamiah, Al-Moatazilah (Solitarians), Al-Ashaerah and Al-Sofiah.

The following is a summary for what I have succeeded to study in this topic.

The part comprises of an introduction and two divisions.

INTRODUCTION :

I indicated the importance of this topic and the reasons for choosing that topic as well as the plan of research and the course I followed throughout my studies.

FIRST DIVISION:

Includes two sections about Ibn Al-Kaiem, his life and his age.

Section One: Age of Ibn Al-Kaiem

In this section I spot the light upon the featuers of the political, scientific and social situations which characterise the age of our jurisprodent Ibn Al-Kaiem. Ibn Al-Kaiem was born in an age characterized with domestic disturbances as well as external conflicts conflicts due to the cross-war which prolonged for nearly two centuries from the year 490 AH to the year 690 AH, the tartars' assaults against islamic countries which ended with the fall down of Bagdad, destroying Al-Sham and threatening Egypt and great conflicts against the authorities.

However, all these factors were helpful in awaking the Islamic World, clearing it thoughts and the development of various sciences, which influenced greatly upon the correctness of Ibn Al-Kaiem's trend, behaving perfectly away from superstitions and novelties, announcing with truth and fighting against false actions whatever it was.

Section Two : His Life:

In this section, I summed up his name, Kens, birth, behaviour, his tendency for learning recognition of him by religious men, as well as his trend, faith and works, his relation to Ibn Taemah, and how far he was effected by him, his teachers and scholars, his writings and then his death.

First Theme: His name, kens, birth and behaviour:

He is Abu Abdulla Shams El-Din Mohammad Ibn Abu Bakr Ibn Ayob Ibn Harez Ibn Makki Zen Al-Din Alzaree, the Demuscusian, the Hanbalian, well known and called as Ibn Kaiem Al-Gaoziah.

He has been known as zaree referring to Azraa and Demascusian referring to Damascus.

He was born in the seventh of Safar 691 AH. in Damascus. All who translated his life collectivly mentioned that he had good conduct, nice treating, well behaved, highly qualified, very brave, broad minded and considered as one of the seniors in virtues, morals, knowledge, goodness and worship.

Second Theme: His tendency for learning, recognition of religion-men, his trend and faith.

He started learning since he was seven years old and he moved to Cairo where he spent a periof of time there for learning. Many religion-men gave him their recognition in virtur, development, serving religion and worship such as Borhan Al-Din Al-zaree, Ibn Hagar, Ibn Ragal & Ibn Katheer.

His trend was represented as the Cestor's trend in giving the priority to the transfer over mind while his faith was in advancing the faith over an cestors' trend. In philology, he followed Imam Ahmed's faith only without giving evidences.

Third Theme: His works and affliction:

His works could be summerized in taking the Inamah in Gaoziah, teaching in Saderiah, Ifta, controversies and writing

He was put into affliction when he has been arrested with Sheik Al-Islam Ibn Taimiah in the citidal individually after he had been assaulted due to his thoughts regarding the travel to visit Ibrahiem's grave. He hadn't been set free except after the death of Ibn Taimiah. He was also put into affliction due to some of his iftas.

Fourh Theme: His relation to Ibn Teamiah and how far he had been affected by him:

He had been influrnced by Ibn Taimiah like all other religiousmen when they accompanied their Shieks, but he followed him only without confirming evidences e.g. he opposed him in certain matters which he deemed correct, just to indicate the truth and not as argument or proudness.

Fifth Theme: His Shieks and Scholars:

He learned on the hands of many Shieks (Imams) specially his father, Ibn Taemiah, Al-Shehab Al-aaker, Abu El-Fateh Al-Baalabaki, Ibn Al-Sherazi,

Al-Hakim, Al-Safi Al-Hindi, Al-zamalkani and others. On the other hand, he had many scholars specially Ibn Abdul Hadi, Al-Subki, Al-thahabi, Ibn Kather, Ibn Ragal Al-Fairoz Abadi and many others.

Sixth Theme: His writings and his death:
He left beyond him many writings, hence the real ones reach about 96 compilings. Some writings were considered his, but investigations showed that they were not so, such as news of women, benificiary to koraan sciences and the Soniah needs in overcoming noveltry ceremonies.

His death: He dead on Thursday's night 13th Regab 751 AH, where he had 60 years old approximately.

SECOND DIVISION:
Al-Gehamiah, Moatazilah, Ashaerah and Sofiah and Sofiah and the attitude of Ibn Al-Kaiem towards them and his opinions and ideas.

This division comprises of four sections plus an introduction about noveltries, its divisions, reasons, causes of diffusion and its provisions.

Section One: Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Gehamiah:
This Section Comprises of two themes:

First Theme: Al-Gehamiah trend and their faith:
Al-Gehamiah is one of the Muslims divisions which is referred to Al-Geham Ibn Safwan Al-Samar Kandi (Abu Mehriz) from Kofa. His faith first appeared in Tazmar. He managed many controversies with Samniah which affected negatively upon his belief. He had been killed by Kahla Salem Ibn Ahwaz in 128 AH. They created for themselves a special faith in origins which is referred to Jews and godlessness pholosophers and could be summerized as follows:

First : Denying names and characters which could be called to creatures and pretending for the creation of Koran and denying the prophetism.
Second : Pretending that the servant is obliged by his works.
Third : Pretending that paradise and Hell-Fire are destructive.
Fourth : Believe is the knowledge while godlessness is the ignorance.
Fifth : God's Knowledge is creative and God doesn't know things in advance (before creation).

Second Theme: Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Gehamiah:
Ibn Al-Kaiem, like all other Syniah religious men such as Ibn Hanifa, Ahmed Ibn Hanbal, Al-Razi, Al-Bokhari,... etc., refused completly Al-Gehamiah's thoughts and called them unbelievers. Hence Allah, Glory Be to Him had been described by perfect characters, far from any shortage without assimilation or adaptation,

and without devaions or delay, as Allah Glory Be To Him States: Naught is as His likeness and He is the All-Hearer, the All-Seer (Surat Al-Showra).

Koraan is God's speach, descending, non-creative, believers will view their God on the Last Day with their eyes as they can see the moon in a clear night and as they can see the sun clear of any clouds.

Allah, is the Creator of everything, including the servant, his capabilities and willings which proof the creation to God, like Gehamiahs, but opposed them in confirming the action to the servant.

Work will be incurred to Allah because He, Clory Be To Him, is His Greator, and will be incurred to the servant too because he is his actor. God's creation for the action means that Allah Glory Be To Him, is the Creator of servants' capability, willing and all causes of action. Works are referred to Allah as the creature is referred to the Creator, and to the servant as he is the Cause of the reason. God granted the willing to his servants in order to choose the action and hence will be duly responsible for their choice regarding order, deny, reward and punishment. Therefore, servant will not be obliged because of the occurrence of such willing. At the same time he is not the Creator for his action as his capability and willing are reasons for the action.

Moreover, he refuses Gehamiah's opinion in the knowledge of Allah, where he believes that God's knowledge is one of his characters and that His knowledge surrounds all creatures before their occurrance. It is the first grade in the grades of fate and destiny, and not a created noveltry as Gehamiah pretends.

He also refuses and ceases Gehamiah's opinion in believe, where he thinks that belief is a speach recited by tounge, believing by heart and following the rules. It is increased by obedience and decreased by disobedience.

The attitude of Ibn Al-Kaiem towards Gehamiah's opinion about the destruction of Paradise and Hell-Fire needs more details. Regarding the destruction of the Paradise, he opposed them absolutely and calls for the continuation of Paradise and its happiness. Regarding the destruction of Hell, he had three ideas:

FIRST : he agrees with its destruction, which is the same opinion of Gehamiah.

SECOND : Stopping.

THIRD : to believe in its continuity, and here he is in great contradiction to Gehamiah's but agreed with Ahl Al-Sonal on the other hand. He came to this opinion at the end of his life which means that he changed his mind regarding the previous two ideas.

Section Two : The attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Moatazelah (Solitarians).

Introduction: Before we clarify the attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Moatazelah and their ideas, it is preferable to identify the tredn of Al-Moatazelah, when did they establish their faithr From where did they get their ideas? what are the factors which supported their appearance and spreading? Did their constitute one division or more? and moreover to mention their trend and the ideas they believe in.

Al-Moatazelah (Solitarians): is a talkative division appeared at the begining of the second century an proceeded and extremly menfal trend in Islamic Faith. Its famous member is Wasel Ibn Ataa who had been dismissed by Al-Hassan El-Bassery due to his opinion in occupying a location between the two categories. Certain group followed his opinions and joined him, where they had been called Al-Moatazelah and they added other ideas to that one, lately called the principals of Moatazelah.

This trend had been established in Basrah in 105 - 110 AH, they acquired their ideas from theories and opinions which were predominant in their age and specially the ideas of the violated divisions. They were widely appeared and distributed due to many factors such as, the presence of certain faith problems, protection of Bani Abass to them, their study to philosophy, the influence of other religions and their occurrance on the side of some anti-Islam divisions such as zanadika and Rawondiahs.

They started with only one division and then they splitted into 22 divisions having the same trend which was represented in advancing the mind over the transport. They agreed upon specific ideas, called the five principals are: Monotheism, fairness, promise and threatening, occupying a location between the two categories, ordering with goodness and denying the enormities. We shall discuss hereinafter each of these principals as well as the attitude of Ibn Al-kaiem towards each principal.

1. Monotheism: They deny the characters of Allah. Allah Glory Be To Him, is alive, knowledgable and capable. These are all characters for Him, and have specific meanings assigend to Him. They pretend that Koraan has been created, and deny viewing and shaping of Allah Glory Be To Him, and all their thoughts which include actions such as Istwa (Sat upon), face, hands, eyes and explaining all stated texts.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He refused Solitarian's ideas with respect to characters, koraan and viewing. We explained earlier his opinions towards those three matters when we clarified his attitude with respect to Gehamiah's opinion about it. Recognition or denying shaping depends upon Allah himself as koraan and Sonah didn't mention anything about it. Istewa, face, hands and eyes are confirmed by Allah as indicated by koraan and Sonah without assimilation or adaptation.

2 - Fairness: They mean by fairness that all actions of Allah are good and never doing otherwise or wishes to do so that they denied the creation of Allah to vile actions as it includes in solence and they think He never violates His own duties.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He gave many details regarding this problem.

They said that all actions of Allah are good and never doing other-wise or wishes to do, this is uncorrect and false because He is the Creator of everything.

The said that Allah never violates His own duties. This needs detailed explanation: If it was a duty imposed by His servants upon him, it will be false and Ibn Al-Kaiem refuses it because this mean that Allah should not be a free actor. But if this duty was imposed by Allah upon Himself, Ibn Al-Kaiem will agree with them provided that Allah Glory Be To Him shouldn't be unfree actor, because He chooses what he will impose upon Himself.

Saying that actions are good and bad and Allah Glory Be To Him never do badness resulted in certain matters such as:

a) They pretended that servants are the Creators of their actions, as it includes badness although God is the most capable - except Dhrar Ibn Amro and Hafz Al-Fard.

b) They pretended that goodness and badness are matters of mind which means that actions of goodness and its reward and actions of badness and its punishment are confirmed by mind before issuance of statute except worships.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He denied both thoughts, as servant actions, according to him and to all Sonah, are creations of God and actions for servants, which means that Allah Glory Be To Him is the Creator of servants capability, willing and all causes of actions.

Action of Goodness and badness means, according to Ibn Al-Kaiem, that they are self good and vile and the mind should diffrentiate between both and neither award nor punishment will be arising accordingly except under statute.

3 - Meaning of Promise and threatening at Moatazelah (Solitarians):
Allah Glory Be To Him promised to reward the obedients and threatened the disobedients with punishment. He Glory Be To Him, should execute both.

However, the obedient will be granted the promise by means of worthiness, as most of solitarians think, except Shiek Abu Al-Kassem and other Bagdadians where they think that His award Glory Be To Him will award be granted for goodness and not for worthiness. Such threatening will not be restricted to unbeliever other than

debauchee. Should the debauchee died without being repentance from any revolt he did, he will be sent to the Hell-Fire permenantly as Allah had threatened him and He, Glory Be To Him, should excute His threatening.

Ibn Al-Kaiem's attitude:

Regarding the promise, he thinks that if God promised his servant with anything, such promise will be granted by Him under the provision of the promise and not the worthiness.

Regarding threatening: He thinks that Allah may violate His threatening to the disobedient as He Glory Be To Him is forgiving and generous and He is the All-generosity.

As a result of Solitarians' idea about sending the disobedient permanently to the Hell-Fire, they denid any ideas that opposing theirs, including the advocacy to disobedients and restricted it for repentants only. As a result of their belief in worthiness for punishment and not for reward, they believed also in frustration (i.e. removed of goodnesses by revolts) and expiation (i.e. removal of revolts by goodnesses).

Most of Solitarians see that frustration is on one side only as the revolt depresses all preceeding goodnesses. But Abu Hashiem sees that it has double sides.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He refused the idea of denying the advocacy for disobedients and he proved the eight types of advocacy including that for disobedients. He also refused their ideas in frustration and expiation nothing can frustrate all goodnesses except a postasy and nothing can expiate all revolts except repentance. Regarding Abu Vashiem's opinion, Ibn Al-Kaiem will agree with him if he was intending that goodnesses and revolts are removable. But if he intends to say that there is any revolt, other than apostasy, depresses all goodnesses, or there is any goodness, other than repentance, expiates all revolts, his ideas in such case will be rejected by Ibn Al-kaiem.

4 - To occupy a location between the two categories, where solitarians mean that the disobedient will occupy a location between the two categories both in title and in provision.

Title: Debauchee

Provision: Neither the provision of believer nor unbeliever will be applicable in his life, while in the last day, he will be sent to the Hell-Fire, although his punishment will be less than that of the disbeliever.

The attitude of Ibn Al-kaiem regarding this idea is that the debauchee ia an incomplete believer in life, while in the last day, he will be up to the willing of Allah, who
may

5 - Ordering with goodness and denying enormity:

a) Provision: an order at the solitarians.

b) Division: Solitarians divided it into two divisions according to liabilites:

Firstly: Actions which are assigned only to Imams such as executions, arranging armies and a like.

Secondly : actions which are assigned to public such as denying alcoholic beverages, adultery thievery and alike, but if there was an Imam to be obeyed, all such actions should be referred to him first.

C) Means of ordering with goodness and denying enormity, and the provision for disobeying the ruler and fighting the disobedients, and whether they diffrentiate between fighting the unbeliever and the debauchee.

Their opinion is summerized in that they see to start ordering with goodness and denying enormity with tounge. Should this made no progress, we can use hands and finally the sword. i.e. they move gradually from light punishment to the use of the sword to fight the disobedient whether he was a ruler or any one of the public, if they were in great number and capable to do it. Hence, they don't diffrentiate between the unbeliever and the debauchee.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He agrees with them with respect to the provision and the divisions, but he opposes them in the means and sequence: He disagrees to use the sword in ordering with goodness and denying enormity, while the sequence starts with the hand (but not using sword), then the tounge and lastly the heart. Moreover, he disagrees with them with respect to the provision of disobeying the ruler and fighting the debauchee. The ruler, according to him, should not be fighted so long as he is keeping praying, and the debauchee should not be killed so long as he didn't become non-muslim.

Section Three: The attitude of Ibn Al-Kaiem towards Al-Ashaerah:

Introduction: Identification of Ashaerah and their main ideas which are contradictory to Ahl-Alsonah.

Al-Ashaerah: They are companions of Abo-Alhassan Ali Ibn Soliman.

Al-Ashari, who is the kens of Abu Mossa Al-Ashari. He was Solitarian, then he denied solitarism and established for himself a new trend in explaining texts.

At the end of his life, he followed the trend of good preceedings and his book "The proof" is a great evidence to his last trend.

This trend was followed by a number of Imams who made it well knows and widely spreaded such as Baflani, Bagdadi, Ibn Tomart, Shahrstani and Al-Razi.

They agreed with Ahl Alsonah in certain matters and disagreed them in others. The following are their main ideas which are contradictory to Ahl Alsonah and the attitude of Ibn Al-kaiem towards those ideas.

FIRST :
Some of their latest such as Al-Razi and Al-Ghazali see to confirm upon the seven self characters which are: knowledge, capability, willing, hearing, seeing, talking and life as well as their justification or denying the actual characters.

The attitude of Ibn Al-Kaiem: He agrees with them in assuring the characters they had confirmed while he disagreed them in justifying other characters. Therefore, he entered into an argument with them in certain parts of his books that their trend is absolutely conflicted because if there was any prohibition to assure the characters they had confirmed, then how such prohibition will not be necessary to assure what they had been confirmed and other replies. Moreover, they violated from the ideas of Abu Al Hassan Al-Ashari to the ideas of Solitarians.

Regarding his opinion in the characters. we had mentioned it already when we indicated his attitude towards Gehaimiah's opinion about it.

SECOND :
Their denying to the effect of capability which is accompanying the action where they said that Servants actions are created by God and gained by the servant, but servant's capability has no effect except in gaining the action.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He refused absolutely that idea and considered it unreasonable and impossible, as the servant will be requested accordingly to execute the impossible and to stop the statute. Moreover, he should say with the essence of actions.

We mentioned above his opinion regarding this idea when we indicated his attitude towards the ideas by Gehamiah in actions of servants.

THIRD :
Their approval upon the possibility of incredible (evry hard) imposition. As a result of Ashearah's saying that gain is allowable and Allah desired the occurrence of everything as He is its Creator, they agreed upon the possibility of incredible (evry hard) assignments, to choose its opposite and not struggling against it in order to match with their idea in the possibility which comes with the action and vanishes at its end. It is the capability to execute the action but not its opposite. Servant, in their trend is obliged to what he chosed and this is the optional obligation.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He refused this idea and considered it false thought and uncorrect accusation towards Allah who Glory Be To Him is being raised highly upon it, as it opposes His fairness, richness and thankness.

FOURTH :

Denying self goodness and badness: Ashaerah's opinion in this matter could be summerized in that they see the goodness as given by statute in praising its actor, while they see the badness as given by statute, in dispraising its actor i.e. they denied self goodness and badness in contradiction to Solitarians who see that ordering and denying indicate goodness and badness but don't cancel one another. They mean by goodness and badness which couldn't be proved except under statute, that the action is related to praise or dispraise hastenly and to reward or punishment lastly.

Ibn Al-Kaiem refused that idea as well as Solitarians' ideas and considered it against the statute, mind and nature and said that goodness as well as badness. Will be subjected neither to reward nor to punishment except under statute

FIFTH :

Their believe in individual essence (unsplitted part) :

Individual essence means the independent person or the thing which occupies a space in the universe. Originally this is referred to the general atomic theory of Democratus where he divided the universe into infinite number of homogeneous unsplitted atoms which move into the space. Due to its engagement and disengagement the universe can exist or destroyed respectively.

Ashaerahs excerpted that theory (with certain variations) and said that the created objects are divided into three parts:

Object compination, individual essence and morale which is existed in objects and essences.

Object: is a combination of essence and morale.

Essence: accepts only one morale from all types morales and it is the part that leads to the division of objects, as will be shown later.

Morale: is the part appeared in objects and essence, and shouldn't be permanent such as movement quiescence and alike. As morales are accedential and objects don't come in advance in the universe because they are not separated from morales, objects in such case will be accidential too. Should objects are combination, it will split successivly until it reaches to unsplittable part called the individual essence or the unsplitted part.

Ibn Al-kaiem's attitude: He agrees with Al-Ashariah about the occurrance of objects but he denies that those objects are comprised of combination of essences and morales to the extent they could be correct or impossibile, Object is not

composed of essence and morale but both are vanishing. Moreover the pretend that there is individual unsplittable essence is absolutely wrong. He gave many evidences to proof his idea e.g. if you put an individual essence between two essences, they will not be engaged as long as this medium is existing. Therefore what had be touched from that medium by one essence will be either equivalent to that part touched by the other essence without variations and this is impossible because it leads to vanishing of the medium itself, and requires its engagement if it was existing between them, or the touched parts may be different and this leads to the acceptance of the idea of splitting and that ceases what they had pretended referring refusal of splitting of the individual essence.

SIXTH :

The idea of Ashaerah in the effect of reasons upon the occurrance of occasioners.

Their idea could be summarized in that some of their Shieks, like Backalani, Khazali... etc. are denying the essential engagement between the reason and occasioners, so reasons have no effect upon the occurrance of occasioners. They refer such apparent engagement to the provision of regularity. Hence the reason is considered nothing except to be as a sign for the occurrance of occasioner.

Ibn Al-Kaiem's Attitude: He denied this idea and announed that it is completely against common sence, mind, statute, nature and broad minded persons. He said that Allah, Glory Be To Him, bond between occasioners and reasons. Should reasons occurred, occasioners will take place. This is not in contradiction to God's fate and destiny, but it is one of His capabilities, Glory Be To Him. This idea is in compliance to ideas of Ahl Al-Sonah.

Section Four: **Ibn Al-Kaiem's attitude towards Al-Soufiah:**

Introduction: Tasauf in Arabic Language is derived from "Souf" (The world "Sout" in Arabic is equivalent to the word "Wool" in English), and it is referred to sheep's wool and alike.

Al-Soufiah, as a term, has many definitions. All these definitions call for the absoulte worship to God, religious devotion in life relinguishing celebrity and the tendency to modesty.

Tasouf had been established at the begining of the second century when this term was called by Gaber Ibn Hayan Al-Kofi. Its distribution into groups didn't apprar except at the end of that century and the begining of the third one.

Al-Soufiah had passed through different stages, each stage varried from the other in correctness of faith and worship. The following are those stages:

First Stage : It is the early stage, comprised of religious devotion and compliance to koraan and Sonah.

Second Stage : In this stage, tasouf became not more than certain movements and actions clear of spirit and worship.

Third Stage : Stage of saying in the unity of existence, idea of replacement and other noveltries and false beliefs.

Fourth State : Various people came to existence with different views towards tasouf. Some of them considered it as worship and religious devotion, others considered it as movements and actions clear of worship, third type of people believed in the existence of unity, idea of replacement or other kinds of noveltries and false thoughts.

Therefore we can see that Tasauf is characterized by two trens:

First: Sonah trend, where its followers are in great compliance to Koraan and Sonah.

Second: Noveltry or philosophy trend, in which certain ideas and beliefs appeared not declared by Islam.

Those ideas and beliefs include :

a) Saying in replacement
b) Saying unity of existence
c) Calling to drop the imposition from those whe are very close to Allah.
d) Worshiping in contradiction to God's statute.
e) Giving the periority to willings over knowledge.
f) Variation between truth and statute

In the following, we shall discuss each of those ideas and explain the attitude of Ibn Al-Kaiem towards it.

A) Saying in the idea of replacement:

It means that Soul of Allah, Glory Be To Him could be replaced in certain bodies which He, Glory Be To Him, choosed and selected. Such human bodies became Gods walk on the ground and live between people.

Ibn Al-Kaiem's attitude: This belief is rejected by Ibn Al-Kaiem as well as by any beginer in Islam. He, as other religious men, denied such belief and considered it false and disbelief. He showed all aspects they believed in and denied it absolutely.

B) Soufiah saying in unity of existence:

This idea could be summerized in that the existence truth has the same essence but in numerous forms. From one side it could be described as a creation, while it could be described as a true from the other side. So multiplicity and numerousity are

existed due to the appearent sensation and the mind which failed to reach the truth. For this reason, those who believed in that faith, considered the world as the God's shadow. Moreover they considered it an imagination and fancy. The true existence is the God Himself and by Himself. This belief lead them to consider that all religions are true without any difference between religions which had been descended from the highest heaven or others. So All people worship God whether He, Glory Be To Him, transfigurated in their pictures or in the pictures of all creatures.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He also denied that belief and damned those who called with it and considered them disbelievers as it includes false beliefs concerning Allah who, Glory Be To Him, had been raised over it, such as denying the creator and his characters, denying slaveish ceasing imposition, denying the variation between God and Servant and describing him, Glory Be To Him, with disability to expose this world. It also calls that Allah could be the whole things including all contradictions, denying obedience and disobedience and saying that all religions are trur. So He warned people from this false belief in many parts of his books.

C) Calling to drop the imposition behind those who are very close to Allah. i.e. they had not been asked to perform praying, pay the Zakat (poordue) and other orders imposed by Allah, Glory Be To Him. On the other hand they allow themselves to do all prohibited actions such as adultery, drinking alcoholic bevarages... etc.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He also denied that belief and considered all who called to it disbelivers and apostases. He didn't only denied that belief, but he also called those who are very close to Allah to perform worships sincerely and to abide strictly to God's orders while avoiding His forbiddens.

D) Performing worships in contradiction to God's statute (either in more or less) an example for excess worship is that they pray two kneels after dressing rags.

An example for less worship is that they avoided allowable actions aiming to be in deep devotion and piety such as ignoring marriage thinking that wifes may divert their attention far from God's route.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He denied and damned that belief because of its siandering againts the statuter and exaggeration towards Al-Sonah Al-Mohammadiah which calls for simplicity.

So he opposed them in many parts of his books and writings.

E) Giving the periority to willings over knowledge Soufiah exaggarated in responding to their willings and desires so that they gave it the authority as a statuter with respect to its orders and forbiddens. Moreover, that matter became more

potential when they gave it the privilege over statute and knowledge should any conflict existed between them.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He sees that this is a noveltry and its follower is a disbeliever because what is kept into the heart if not approved by the prophet, may peace and blessings of Allah be on him, will be of the devil's action. It is understandable that ignoring koraan and Sonah to follow willings of spirit and devil is the fundamentals of disbelieving. He confirmed his idea by giving evidences from companions sayings, may blessings of Allah be on them all.

He also opposed them showing the false thoughts included in that idea, such as statuting a religion is not permissible by Allah. So, he warned in many parts of his writings not to believe in it.

F) Separation between truth and statute: Some Soufists divided Islam into statute and truth or revealed (eternal) and esoteric (internal) knowledge. They mean by statute all what Allah revealed to his prophet, may peace and blessings of Allah be on him, without deviations. This what they call revealed knowledge or statute. People of that trend are the majority including the leaders of four trends and other religious-men of Ahl Al-Sonah.

Truth is the prompting of devil thoughts inside their hearts and the imaginations they announced depending upon the explaination of statute texts.

People of that trend are those of esoteric (internal) knowledge. They are spercific group who depend upon texts explaination. They pretended that such knowledge privilaged statute (revealed) knowledge and that they acquired it from Ali, may blessings of Allah be upon him, from the prophet, may peace and blessings of Allah be upon him, from Gabriel, may peace be upon him, from Allah, Glory Be To Him.

Actually such noveltry is referred to Sheiaah, so it is to be noticed that all Soufists who followed it used methods and termc prodominant in Sheiaah to a great extent.

Ibn Al-Kaiem's attitude: He denied such separation between truth and statute and deemed it disbelief as it includes a call to abondoning religion and giving execuses to jews, chrestians and idolaters, as well as dispraising and estranging provisions of ordering and denying imposed by prophets, and exaggaration upon Allah, Gebriel, the prophet and Ali.

eo He sees, may God forgive him, to combine between both of them, and that statute is worshiping Allah while truth is seeing His characters and Glory.

Knowledge should comply to religion and not in contradiction to statute. He considered it the fruit of Slaveish worship and learning efficiently.

G) The opinion of Ibn Al-Kaiem in Tasauf, indicating sources of his Soufiah knowledge:

Ibn Al-Kaiem - may God forgive him said that real tasauf is to be abide to koraan and Sonah. Tasauf could be reached through three aspects: knowledge, goodness and patience. This is a part of optimum behaviour which could be encouraged by polishing and refinishing the spirit to be clear of materiality and be raised to the highest soul.

It is not necessary to the soufist to migrate the society to live in isolated places or abandoned area, but he should join the society to affect upon people and direct them correctly without being unsoufist.

Sources of his Soufiah knowledge:

1. Koraan, Sonah and treasures of sayings and actions after companions and followers which call to devotion in life and eagerness towards the last day.

2. What he had been seen or heared from his Shiek Ibn Taimeiah.

3. What he knew about earlier moderate soufists such as Al-Genade, Sofian Al-Thawry and others from whom he transfered their sayings as evidences in his books either to prove his ideas or to confirm his criticism referring any mater of the deviated soufists.

The above was what I could study in this part of my topic. Should I succeded, it will be referred to God otherwise it will be referred to myself and devil.

I ask Allah, Glory Be To Him, to forgive me. May peace and blessings of Allah be to Mohammed, his companions and his family.